

DU MEME AUTEUR

Art et Scolastique, 3^e édition (Louis Rouart et fils). — *Frontières de la Poésie* (Louis Rouart et fils). — *Quelques pages sur Léon Bloy* (Cahiers de la Quinzaine, 1927). — *Gino Severini* (N. R. F., Les peintres nouveaux).

Trois Réformateurs, 14^e mille (Plon). — *Primauté du Spirituel*, 15^e mille (Plon). — *Religion et Culture*, 6^e mille (Desclée de Brouwer). — *Lettre sur l'Indépendance* (Desclée de Brouwer).

La philosophie bergsonienne, études critiques, 2^e édition, revue et corrigée (Téqui). — *Le Docteur Angélique*, 2^e édition (Desclée de Brouwer). — *Réflexions sur l'Intelligence et sur sa vie propre*, 3^e édition (Desclée de Brouwer). — *Le Songe de Descartes* (R. A. Corrèa). — *Distinguer pour unir ou les Degres du Savoir*, 2^e édition (Desclée de Brouwer). — *De la Philosophie chrétienne* (Desclée de Brouwer). — *Science et Sagesse* (Labergeirie).

Eléments de Philosophie, fascic. I : *Introduction générale à la Philosophie*, 12^e édition; fasc. II : *L'ordre des Concepts* (Petite Logique), 6^e édition (Téqui). — *Sept leçons sur l'être* (Téqui). — *La Philosophie de la nature*, essai critique sur ses frontières et son objet (Téqui).

De la vie d'oraison, par J. et R. Maritain, nouvelle édition revue et augmentée (Louis Rouart et fils).

En collaboration avec M. V. Bernadot, P. Doncoeur, E. Lajeunie, D. Lallement, F. X. Maquart : *Pourquoi Rome a parlé et Clairvoyance de Rome* (Spes).

En préparation : *Eléments de Philosophie*, fasc. III : *Grande Logique* (Téqui).

JACQUES MARITAIN

HUMANISME INTÉGRAL

PROBLÈMES TEMPORELS ET SPIRITUELS
D'UNE NOUVELLE CHRÉTIENTÉ

FERNAND AUBIER

ÉDITIONS MONTAIGNE, 13, QUAI DE CONTI, PARIS

Copyright by Jacques Maritain, 1936.
**Droits de traduction et de reproduction réservés
pour tous pays.**

AVANT-PROPOS

Nous publions aujourd'hui le texte de six leçons prononcées en août 1934 à l'Université d'été de Santander, et qui ont paru en espagnol sous le titre Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad. Notre désir était de refondre complètement ces leçons pour en tirer un ouvrage beaucoup plus développé. Le temps nous manque pour cela; et, sans perdre tout à fait, cependant, l'espoir de procéder un jour à une telle refonte, nous nous décidons à donner notre texte primitif, revu et, sur plusieurs points, notablement augmenté, en y ajoutant une introduction, un chapitre nouveau et une annexe.

Nous avons utilisé dans ces leçons d'autres études¹, dans lesquelles on trouvera des explications et des approfondissements doctrinaux qui ne pouvaient figurer ici, et dont on nous excusera d'avoir reproduit quelques pages quand le sujet l'exigeait; aussi bien le présent ouvrage vise-t-il avant tout à proposer un tableau d'ensemble groupant d'un point de vue particulier, qui est celui des problèmes d'une nouvelle chrétienté, plusieurs conclusions de nos précédentes recherches dans l'ordre de la philosophie de la culture et de la société.

1. Religion et Culture; Du Règne temporel et de la Es



Les questions qui y sont traitées ressortissent à cette partie de la philosophie qu'Aristote et saint Thomas appellent philosophie pratique, parce qu'elle enveloppe d'une façon générale toute la philosophie de l'agir humain : partie de la philosophie dont la nature propre est ordinairement méconnue de nos jours, soit qu'on l'anéantisse en prétendant l'absorber dans une connaissance toute spéculative, soit qu'on l'hypertrophie en prétendant absorber le savoir tout entier dans une connaissance ordonnée essentiellement et de soi à la transformation du monde et de la vie.

La philosophie pratique reste philosophie, elle reste une connaissance de mode spéculatif; mais, à la différence de la métaphysique et de la philosophie de la nature, elle est ordonnée dès le principe à un objet qui est l'action, et si grande que soit en elle la part de la constatation, quelque compte qu'elle doive tenir des conditionnements et des fatalités historiques, elle est avant tout une science de la liberté.



Nous ne prétendons pas engager saint Thomas lui-même dans des débats où la plupart des problèmes se présentent d'une façon nouvelle. Nous n'engageons que nous, encore que nous ayons conscience d'avoir puisé notre inspiration et nos principes aux sources vives de sa doctrine et de son esprit.

En examinant des questions auxquelles les passions et les angoisses humaines font un vaste accompagnement émotionnel, il n'est pas facile de garder toujours l'impartialité et la justice. A cela nous avons mis tous nos soins. C'est pourquoi nous pouvons reprendre pour notre compte la vieille formule dont

un lieu commun, et présenter notre livre comme un livre « de bonne foi », dont l'unique souci est la vérité.



Le monde issu de la Renaissance et de la Réforme est ravagé depuis cette époque par des énergies puissantes et à vrai dire monstrueuses, où l'erreur et la vérité se mêlent étroitement et se nourrissent l'une de l'autre, vérités qui mentent, et « mensonges qui disent la vérité ». Il appartient à qui aime la sagesse d'essayer de purifier ces productions anormales et meurtrières, et de sauver les vérités qu'elles font délirer.

Il serait vain de se dissimuler qu'une telle besogne est particulièrement ingrate. Ceux qui portent dans le monde les énergies dont nous parlons estiment qu'ils n'ont nul besoin d'être purifiés; leurs adversaires ne voient en eux qu'impureté toute pure. Le philosophe aura beau s'armer d'instruments de purification perfectionnés, il risque d'avoir tout le monde contre lui. S'il est chrétien, il le sait de longue date, et ne s'en soucie guère, étant disciple d'un Dieu haï des pharisiens comme des sadducéens, condamné par les princes des prêtres et par le pouvoir civil, et tourné en dérision par les soldats romains.

25 avril 1936.

INTRODUCTION

HEROISME ET HUMANISME

Notion générale de l'humanisme

Nous n'avons pas attendu l'intérêt suscité par les nouvelles directives communistes concernant *l'humanisme socialiste* pour poser le problème de l'humanisme. Depuis lors, ce problème est devenu un problème à la mode; après tout, il convient de s'en réjouir, des questions d'importance centrale se trouvent désormais posées. On ne pourra plus dire que le problème de l'homme ne commencera d'avoir une signification qu'*après* la disparition de l'économie capitaliste.

Mais on ne s'aperçoit peut-être pas encore que prendre position sur l'humanisme oblige à poser du même coup bien d'autres problèmes.

Je voudrais ici, et pour introduire aux considérations proposées dans le présent ouvrage, attirer l'attention sur un de ces problèmes. Il n'y a rien que l'homme désire tant qu'une vie héroïque; il n'y a rien de moins ordinaire à l'homme que l'héroïsme : c'est, me semble-t-il, le sentiment profond d'une telle antinomie qui fait tout à la fois le tragique et la qualité spirituelle de l'œuvre de M. André Malraux.

socialiste, ne semble pas à M. Malraux une question de tout repos.

Puis-je dire qu'à Aristote non plus elle ne paraissait pas une question de tout repos? Ne proposer à l'homme que l'humain, remarquait-il, c'est trahir l'homme et vouloir son malheur, parce que par la principale partie de lui-même, qui est l'esprit, l'homme est appelé à mieux qu'une vie purement humaine. Sur ce principe (sinon sur la manière de l'appliquer), Ramanuja et Epictète, Nietzsche et saint Jean de la Croix sont d'accord.

La remarque d'Aristote que je viens de rappeler, est-elle *humaniste*, est-elle *anti-humaniste*? La réponse dépend de la conception qu'on se fait de l'homme. On voit par là tout de suite que le mot humanisme est un vocable ambigu. Il est clair que celui qui le prononce engage du coup toute une métaphysique, et que, selon qu'il y a ou non dans l'homme quelque chose qui respire au-dessus du temps, et une personnalité dont les besoins les plus profonds dépassent tout l'ordre de l'univers, l'idée qu'on se fera de l'humanisme aura des résonances toutes différentes.

Mais parce que la grande sagesse païenne ne peut pas être retranchée de la tradition humaniste, nous sommes avertis en tout cas de ne pas *définir* l'humanisme par l'exclusion de toute ordination au surhumain et par l'abjuration de toute transcendance. Pour laisser toute discussion ouverte, disons que l'humanisme (et une telle définition peut elle-même être développée suivant des lignes très divergentes) tend essentiellement à rendre l'homme plus vraiment humain, et à manifester sa grandeur originelle en le faisant participer à tout ce qui peut l'enrichir dans la nature et dans l'histoire (en « concentrant le monde en l'homme », comme disait à peu près Scheler, et en « dilatant l'homme au monde »); il demande tout à la fois que l'homme développe les virtualités contenues en lui, ses forces créatrices et la vie de la raison,

et travaille à faire des forces du monde physique des instruments de sa liberté.

Ainsi entendu, l'humanisme est inséparable de la civilisation ou de la culture, ces deux mots étant eux-mêmes pris pour synonymes.

Peut-il y avoir un humanisme héroïque?

Les remarques précédentes semblent difficilement contestables. En fait, cependant, les périodes *humanistes*, dans les divers cycles de culture, ne se présentent-elles pas en opposition avec les périodes *héroïques*, et n'apparaissent-elles pas comme un déclin de celles-ci dans l'humain, ou comme une reprise de l'humain sur celles-ci, comme un refus plus ou moins général du surhumain? Est-ce donc que l'humanisme ne serait compatible avec l'héroïsme, et avec les moments créateurs, ascendants, -et véritablement organiques de la culture, que lorsqu'il est engagé dans un dynamisme historique où il demeure inconscient de soi et caché à lui-même, et où la douleur même ferme les yeux sur soi, et se supporte en ignorance, l'homme s'ignorant alors pour se sacrifier à quelque chose de plus grand que lui? Est-ce que l'humanisme ne peut se dégager pour lui-même et se signifier à lui-même, et signifier du même coup ses postulations propres, que dans les moments de dissipation d'énergie, de dissociation et de descente, où, pour recourir pour une fois à cette opposition de termes, la « culture » devient « civilisation », où la douleur ouvre les yeux sur soi, — et n'est plus supportée? Est-ce que l'homme ne peut se savoir lui-même qu'en renonçant du même coup à se sacrifier à quelque chose de plus grand que soi? Humaine et trop humaine, pullulant en cette « anarchie des atomes » dont Nietzsche a parlé, la décadence est-elle en ce sens-là un phénomène *humaniste*?

Il se pourrait que la réponse fût moins simple qu'il ne semble à certain aristocratie facile, il se pourrait que certaines formes d'héroïsme permissent de résoudre cette apparente contrariété. L'héroïsme communiste y prétend par la tension révolutionnaire et le titanisme de l'action, l'héroïsme bouddhiste par la pitié et le non-agir. Un autre héroïsme y prétend par l'amour. L'exemple des Saints humanistes, comme l'admirable Thomas More, est à ce point de vue particulièrement significatif. Mais témoigne-t-il seulement qu'humanisme et sainteté peuvent coexister, ou bien témoigne-t-il aussi qu'il peut y avoir un humanisme nourri aux sources héroïques de la sainteté? Un humanisme dégagé pour lui-même et conscient de soi, qui mène l'homme au sacrifice et à une grandeur véritablement surhumaine, parce qu'alors la douleur humaine ouvre les yeux, et est supportée en amour, — non dans le renoncement à la joie, mais dans une soif plus grande, et déjà l'exultation de la joie. Peut-il y avoir un humanisme héroïque?

Pour moi, je réponds oui. Et je me demande si ce n'est pas de la réponse à cette question (et des considérants qu'on y met) que dépendent avant tout les diverses positions prises par les uns et les autres en face du travail historique qui se fait sous nos yeux, et les diverses options pratiques auxquelles ils se sentent obligés.

L'humanisme occidental et la religion

J'entends bien que, pour certains, un humanisme authentique ne saurait être par définition qu'un humanisme antireligieux. Nous pensons tout le contraire, comme on le verra dans les chapitres qui suivent. Pour le moment, je voudrais seulement proposer à ce sujet deux remarques de fait.

Tout d'abord, il est bien vrai que, depuis les débuts

de la Renaissance, le monde occidental a passé progressivement d'un régime d'héroïsme sacré chrétien à un régime humaniste. Mais l'humanisme occidental a des sources religieuses et « transcendantes » sans lesquelles il est incompréhensible à lui-même, — j'appelle « transcendantes » toutes les formes de pensée, si diverses qu'elles soient par ailleurs, qui mettent au principe du monde un esprit supérieur à l'homme, — dans l'homme un esprit dont la destinée va au delà du temps, — et une piété naturelle ou surnaturelle au centre de la vie morale. Les sources de l'humanisme occidental sont des sources classiques et des sources chrétiennes, et ce n'est pas seulement dans la masse de l'antiquité médiévale, c'est aussi dans une des parties les moins récusables de l'héritage de l'antiquité païenne, celle qu'évoquent les noms d'Homère, de Sophocle, de Socrate, de Virgile « Père de l'Occident », que paraissent les caractères dont je viens de parler. D'autre part, du seul fait que le régime de la chrétienté médiévale était un régime d'unité de la chair et de l'esprit, ou de spiritualité incarnée, il enveloppait dans ses formes sacrales un humanisme virtuel et implicite; au XII^e et au XIII^e siècles, celui-ci devait « apparaître » et se manifester, — avec l'éclat d'une beauté instable et comme pressée d'exister, car bientôt la discordance entre le style culturel médiéval et le style de l'humanisme classique (sans parler des diverses défigurations que le christianisme lui-même allait subir et dont les principales ont été le puritanisme et le jansénisme), devait recouvrir et cacher pour un temps l'accord profond du christianisme et de l'humanisme considérés dans leur essence.

En ces temps médiévaux, une communion, dans une même foi vivante, de la personne humaine avec les autres personnes réelles et concrètes, et avec le Dieu qu'elles aimaient, et avec la création entière, rendait, au milieu de bien des détresses, l'homme fécond en héroïsme comme en activité de connaissance et en

œuvres de beauté; et dans les cœurs les plus purs un grand amour, exaltant dans l'homme la nature au-dessus d'elle-même, étendait aux choses mêmes le sens de la piété fraternelle; alors un saint François comprenait qu'avant d'être exploitée à notre service par notre industrie, la nature matérielle demande en quelque sorte à être elle-même apprivoisée par notre amour; je veux dire qu'en aimant les choses, et l'être en elles, l'homme les attire à l'humain, au lieu de faire passer l'humain sous leur mesure.

D'autre part, — et c'est là ma seconde remarque, — à considérer l'humanisme occidental dans ses formes contemporaines apparemment les plus émancipées de toute métaphysique de la transcendance, il est aisé de voir que si un reste de conception commune y subsiste encore de la dignité humaine, de la liberté, des valeurs désintéressées, c'est là un héritage d'idées jadis chrétiennes et de sentiments jadis chrétiens aujourd'hui désaffectés. Et j'entends bien que l'humanisme libéral-bourgeois n'est plus guère que du froment dégermé, du pain d'amidon. Et contre ce spiritualisme matérialisé, le matérialisme actif de l'athéisme ou du paganisme a beau jeu. Mais, désunies de leurs attaches naturelles et portées dans un climat de violence, ce sont encore pour une part des énergies chrétiennes désaffectées qui, de fait, existentiellement, quoi qu'il en soit des théories, émeuvent le cœur des hommes et les entraînent à l'action. N'est-ce pas un des signes de la confusion des idées qui s'étend aujourd'hui sur le monde, de voir de telles énergies jadis chrétiennes servir à exalter précisément la propagande de conceptions culturelles opposées de front au christianisme? L'occasion serait belle pour des chrétiens de ramener les choses à la vérité, en réintégrant dans la plénitude de leur source originelle ces espérances de justice et ces nostalgies de communion dont la douleur du monde fait sa pâture

et dont l'élan est désorienté, et en suscitant ainsi une force culturelle et temporelle d'inspiration chrétienne capable d'agir sur l'histoire et d'aider les hommes.

Une saine philosophie sociale et une saine philosophie de l'histoire moderne leur seraient nécessaires pour cela. Ils travailleraient alors à substituer au régime inhumain qui agonise sous nos yeux un nouveau régime de civilisation qui se caractériserait par un *humanisme intégral*, et qui représenterait à leurs yeux une nouvelle chrétienté non plus sacrale, mais profane, ainsi que nous essayons de le montrer dans les études ici réunies.

Ce nouvel humanisme, sans commune mesure avec l'humanisme bourgeois, et d'autant plus humain qu'il n'adore pas l'homme, mais respecte réellement et effectivement la dignité humaine et fait droit aux exigences intégrales de la personne, nous le concevons comme orienté vers une réalisation sociale-temporelle de cette attention évangélique à l'humain qui ne doit pas exister seulement dans l'ordre spirituel, mais s'incarner, et vers l'idéal d'une communauté fraternelle. Ce n'est pas au dynamisme ou à l'impérialisme de la race, de la classe ou de la nation qu'il demande aux hommes de se sacrifier, c'est à une meilleure vie pour leurs frères, et au bien concret de la communauté des personnes humaines; c'est à l'humble vérité de l'amitié fraternelle à faire passer — au prix d'un effort constamment difficile, et de la pauvreté, — dans l'ordre du social et des structures de la vie commune; c'est par là qu'un tel humanisme est capable de grandir l'homme dans la communion, et c'est par là qu'il ne saurait être qu'un humanisme héroïque.

CHAPITRE PREMIER

LA TRAGÉDIE DE L'HUMANISME

Problèmes à examiner

C'est le problème de l'homme qui nous occupera dans ce chapitre et dans le chapitre suivant.

Ce que nous chercherons à déterminer, c'est du point de vue d'une philosophie de l'histoire moderne, la position *pratique et concrète* de la créature humaine devant Dieu et devant sa destinée, comme caractéristique d'un âge ou d'un moment de culture. Mais ce problème d'ordre pratique, ou éthique, est commandé et illustré à la fois par un double problème spéculatif; le problème anthropologique : qu'est-ce que l'homme? et le problème théologique de la relation entre l'homme et le principe suprême de sa destinée, ou, en termes chrétiens, et pour serrer la question de plus près, entre la grâce et la liberté.

Nous examinerons ces trois problèmes, d'abord au point de vue de la chrétienté médiévale, puis au point de vue* de l'humanisme moderne. Nous verrons alors à quelles positions la dialectique de cet humanisme a conduit la présente époque, et ensuite nous examinerons ces mêmes trois problèmes au point de vue d'une « nouvelle chrétienté », et d'un nouvel humanisme.

I

LA CHRÉTIENTÉ MÉDIÉVALE

Le problème de l'homme

Considérons donc au point de vue de la chrétienté médiévale le problème anthropologique, le problème de la grâce et de la liberté, le problème de la position concrète de la créature en face de Dieu.

Pour la pensée médiévale (et en cela elle ne faisait que se montrer chrétienne), l'homme n'était pas seulement un animal doué de raison, selon la fameuse définition aristotélicienne qu'on peut regarder à vrai dire comme une définition « naturellement catholique », — et ce lieu commun concernant la nature humaine va déjà très loin, car faisant de l'homme un esprit par la partie principale de lui-même, il montre qu'il doit avoir des aspirations surhumaines, mais il montre aussi, puisque cet esprit est l'esprit d'un animal, qu'il doit être le plus faible des esprits, et que de fait l'homme vivra le plus souvent non pas dans l'esprit, mais dans les sens.

Pour la pensée médiévale, l'homme était aussi une personne; et l'on doit remarquer que cette notion de personne est une notion, si je puis dire, d'indice chrétien, qui s'est dégagée et précisée grâce à la théologie. Une personne, c'est un univers de nature spirituelle doué de la liberté de choix et constituant pour autant un tout indépendant en face du monde, ni la nature ni l'Etat ne peuvent mordre sur cet-univers sans sa permission. Et Dieu même, qui est et agit au-dedans, y agit d'une façon particulière et avec une délicatesse particulièrement exquise, qui montre le cas qu'il en fait : il respecte sa liberté, au cœur de

laquelle il habite cependant; il la sollicite, il ne la force jamais.

Et de plus, dans son existence concrète et historique, l'homme, pour la pensée médiévale, n'était pas un être simplement naturel. C'est un être disloqué, blessé, — par le diable qui le blesse de concupiscence, par Dieu qui le blesse d'amour. D'une part, il porte l'héritage du péché originel, il naît dépouillé des dons de la grâce, et non pas sans doute substantiellement corrompu, mais blessé dans sa nature. D'autre part, il est fait pour une fin surnaturelle : voir Dieu comme Dieu se voit, il est fait pour parvenir à la vie même de Dieu; il est traversé par les sollicitations de la grâce actuelle, et s'il n'oppose pas à Dieu son pouvoir de refus, il porte en lui dès ici-bas la vie proprement divine de la grâce sanctifiante et de ses dons.

Existentiellement considéré, on peut donc dire que c'est un être à la fois naturel et surnaturel.

C'est là, d'une façon générale, la conception chrétienne de l'homme; mais ce qu'il nous importe de noter, c'est le caractère propre que cette conception avait revêtu dans la pensée médiévale comme telle, prise en tant que moment historique. Disons que ces connaissances avant tout théologiques suffisaient au moyen âge. Elles enveloppaient une psychologie très forte, mais non pas au sens moderne de ce mot : car c'est, du point de vue de Dieu que toutes choses y étaient regardées. Les mystères naturels de l'homme n'étaient pas scrutés pour eux-mêmes par une connaissance scientifique et expérimentale. Bref, le moyen âge a été tout le contraire d'une époque réflexe : une sorte de crainte ou de pudeur métaphysique, et aussi un souci prédominant de voir les choses et de contempler l'être, et de prendre les mesures du monde, retenir le regard de l'homme médiéval détourné de soi-même. C'est là un caractère que nous retrouverons partout.

Le problème de la grâce et de la liberté

S'agit-il maintenant, non plus du problème anthropologique, mais du problème théologique de la grâce et de la liberté, ici encore il nous faut distinguer ce qui est de la pensée chrétienne en général et comme telle, et ce qui caractérise d'une façon particulière la pensée du moyen âge.

Toute la pensée théologique du moyen âge est dominée par saint Augustin, notamment par les positions d'Augustin contre Pélagie. Et en cela le moyen âge était purement et simplement catholique et chrétien.

Quand il affirmait à la fois la pleine gratuité, la souveraine liberté, l'efficacité de la grâce divine, — et la réalité du libre arbitre humain; quand il professait que Dieu a la première initiative de tout bien, qu'il donne le vouloir et le faire, qu'en couronnant nos mérites il couronne ses propres dons, que l'homme ne peut pas se sauver tout seul, ni commencer tout seul l'œuvre de son salut, ni s'y préparer tout seul, et qu'à lui seul il ne peut que le mal et l'erreur, — et que cependant il est libre quand il agit sous la grâce divine; et qu'intérieurement vivifié par elle, il pose librement des actes bons et méritoires; et qu'il est seul responsable du mal qu'il fait; et que sa liberté lui confère dans le monde un rôle et des initiatives d'une importance inimaginable; et que Dieu, qui l'a créé sans lui, ne le sauve pas sans lui, eh bien donc, quand le moyen âge professait cette conception du mystère de la grâce et de la liberté, c'est purement et simplement la conception chrétienne et catholique orthodoxe qu'il professait. A l'apogée de la pensée médiévale, saint Thomas d'Aquin élaborera théologiquement les solutions que saint Augustin avait discernées dans ses grandes intuitions contemplatives.

Mais il n'est pas malaisé cependant de retrouver ici

la note particulière de cet âge de civilisation chrétienne, la note dont nous parlions à l'instant à propos du problème anthropologique, cette absence de regard délibérément réflexif de la créature sur elle-même.

Le moyen âge a gardé les yeux fixés sur les points lumineux que saint Augustin lui montrait dans le mystère de la grâce et de la liberté, et qui concernaient les profondeurs divines de ce mystère. Les vastes régions d'ombre qui demeuraient, et qui concernaient les profondeurs créées et humaines de ce mystère, en particulier tout ce qui a rapport à la permission divine de l'acte mauvais, et à l'engendrement du mal par la créature, comme aussi à la signification et à la valeur propre, je dis dans l'ordre philosophique et théologique lui-même, de l'activité temporelle et « profane » de l'être humain, le moyen âge a posé avec force, sur le seuil de ces régions, les principes de solution; il s'est peu engagé dans leurs obscurités et dans leurs problèmes, il a laissé là beaucoup de terrain en friche, toute une problématique non explorée.

Il s'en est suivi que certaines représentations parasitaires, tenant la place des solutions plus élaborées qui manquaient, ont pu venir en ce domaine surajouter une empreinte particulière et momentanée aux conceptions éternellement chrétiennes dont nous parlions tout à l'heure; je pense ici à une certaine imagerie d'un pessimisme et d'un dramatisme trop simples concernant la nature humaine tombée, et à une certaine image trop simple aussi et trop sommaire de l'élection divine et du comportement, si je puis dire, de la personnalité divine vis-à-vis des destinées créées; je pense à une certaine inhumanité théologique dont le catholicisme médiéval, — tout en maintenant d'ailleurs dans les limites de l'orthodoxie ces éléments déficients, qui ne demandaient par eux-mêmes (on l'a bien vu par la suite) qu'à devenir aberrants, — était

naturellement et constamment tenté de chercher une justification dans les parties les moins fortes de la synthèse augustinienne. Saint Thomas a tout remis en ordre là-dessus, mais trop tard pour que la pensée médiévale pût elle-même profiter de ses principes et en tirer le fruit.

Il serait absurde de prétendre qu'au moyen âge la prise de conscience de la créature par elle-même n'était pas accomplie implicitement dans le mouvement même de la pensée métaphysique ou théologique vers l'être et vers Dieu, ou de la pensée poétique et artistique vers l'œuvre à créer. Mais c'est du côté d'une recherche délibérément et expressément réflexive que cette prise de conscience manquait. De cela nous trouvons un exemple frappant chez les mystiques eux-mêmes. Le moyen âge est riche en mystiques incomparables, mais si nous ne possédions que les documents laissés par eux, si nous ne connaissions pas les ouvrages d'une sainte Thérèse, d'un saint Jean de la Croix, d'une Marie de l'Incarnation, nous saurions peu de chose sur les états intérieurs, les épreuves, les nuits des âmes entrées dans cette voie; et nous pourrions croire que les mystiques du moyen âge les ont ignorés. Ils ne les ont pas ignorés, ils les ont vécus, ils ne s'y sont pas intéressés et, sauf au déclin du moyen âge, au temps d'un Ruysbroeck et d'un Tauler, n'ont pas jugé utile d'en parler.

De même le moyen âge a eu un sens profond et éminemment catholique du rôle du pécheur et de ses initiatives propres, de ses résistances, et des miséricordes de Dieu à son égard, dans l'économie providentielle. Il a eu un sens profond de la nature, de sa dignité comme de sa faiblesse; il a connu plus qu'aucune autre époque le prix de la pitié humaine et des larmes. Mais tout cela était pour lui *vécu* plutôt que *conscient*, plutôt qu'objet de connaissance réflexe. Et si nous considérons seulement les documents de la tradition théologique moyenne (je ne parle pas de

Thomas d'Aquin, qui est beaucoup trop grand pour caractériser une époque), nous pourrions croire, et ce serait une erreur, que la pensée médiévale n'a connu la créature humaine qu'en fonction des problèmes soteriologiques et des exigences divines à l'égard de l'homme, en fonction des lois objectives de la moralité requise de lui, et non pas en fonction des ressources subjectives de ses grandeurs ou du déterminisme subjectif de ses misères.

*L'attitude pratique de la créature
en face de sa destinée*

Arrivons au troisième des problèmes que nous devons examiner, à celui de l'attitude pratique de la créature à l'égard de sa destinée. Nos observations précédentes nous expliquent que l'homme médiéval, dans sa réponse aux initiatives divines, avance d'un mouvement direct, simple, insoucieux des prises de conscience réflexes, disons, et sans attacher à ce mot de sens péjoratif, d'un mouvement *naïf*, en ne se regardant soi-même qu'en passant.

Le style propre de la chrétienté médiévale se caractérise ainsi par la *simplicité inavertie et irréfléchie* du mouvement de réponse de l'homme au mouvement d'effusion de Dieu¹.

C'était, parmi une forte retombée de passions et de crimes, un simple mouvement de montée, de l'intelligence vers l'objet, de l'âme vers la perfection, du monde vers une structure sociale et juridique unifiée sous le règne du Christ. Avec l'ambition absolue et le courage inaverti de l'enfance, la chrétienté bâtissait alors un immense château fort au sommet duquel Dieu siégerait, elle lui préparait un trône sur la terre, parce qu'elle l'aimait. Tout l'humain était ainsi sous

1. Cf. *Science et Sagesse*, chap. III.

le signe du sacré, ordonné au sacré et protégé par le sacré, du moins tant que l'amour l'en faisait vivre. Qu'importaient les pertes, les désastres, une œuvre divine se faisait par l'âme baptisée. La créature était durement déchirée et en cela même magnifiée, elle s'oubliait pour Dieu.

La dissolution du moyen âge

Quand l'élan d'héroïsme qui l'emportait ainsi s'est arrêté, et qu'elle est retombée sur elle-même, elle s'est sentie écrasée par la lourde structure du monde qu'elle-même avait construit, elle a éprouvé l'horreur de n'être rien. La créature veut bien être « méprisée », — c'est-à-dire tenue pour rien devant Dieu — par les saints, elle sait qu'ils lui rendent justice. Elle ne souffre pas d'être méprisée par des hommes de chair, qu'ils soient théologiens ou philosophes, hommes d'Eglise ou hommes d'Etat. Eh bien, elle s'est sentie méprisée ainsi à la fin du moyen âge, durant les longues misères du xv^e siècle, alors que la danse des morts passait à travers les imaginations, et que saint Vincent Ferrier annonçait la fin du monde, et qu'en même temps des structures nouvelles et vivaces, répondant à un type de culture tout différent et purement humain, cherchaient à se faire jour. La catastrophe du moyen âge ouvre ainsi le temps de l'humanisme moderne. La dissolution rayonnante du moyen âge et de ses formes *sacrales* est l'engendrement d'une civilisation *profane*, — non seulement profane, mais qui se sépare progressivement de l'Incarnation. C'est toujours, si l'on veut, l'âge du Fils de l'homme : mais où l'homme passe du culte de l'Homme-Dieu, du Verbe fait homme, au culte de l'Humanité, du pur Homme.

Pour caractériser le plus brièvement possible l'esprit de cette époque, l'esprit de l'époque commandée

par la Renaissance humaniste et par la Réforme, disons qu'elle a voulu procéder à une *réhabilitation* anthropocentrique de la créature, dont un symbole sensible, si l'on cherchait dans l'architecture religieuse une correspondance de l'âme, pourrait être trouvé dans la substitution du style baroque (fort beau du reste en lui-même) au style roman et gothique.

II

L'HUMANISME CLASSIQUE ET LE DOUBLE PROBLÈME DE L'HOMME ET DE LA LIBERTÉ

La « découverte » protestante

C'est ce que nous pouvons constater tout d'abord à propos du double problème spéculatif, celui de l'homme, celui de la grâce et de la liberté.

Commençons par l'examiner du côté de la « découverte » protestante. Cette réhabilitation nous apparaît alors comme travestie en son contraire; c'est dans une solution de désespoir qu'elle se montre à nous.

Il y a là une antinomie d'une rare violence dynamique et qu'il importe de déceler.

Si saint Augustin est entendu d'une façon matérielle, avec les simples lumières d'une raison non pas vraiment théologique mais géométrique, il semble que dans sa doctrine la créature est annihilée. L'homme par le péché originel est *essentiellement corrompu*, — c'est la doctrine de Luther, de Calvin, de Jansénius.

N'est-ce pas là un pessimisme pur? La nature elle-même est essentiellement gâtée par le péché originel. Et elle reste gâtée sous la grâce, qui n'est plus une vie, mais un manteau.

Oui, c'est là un pessimisme pur. Mais voyez : cette nature elle-même avant le péché possédait comme son

dû les privilèges d'Adam. Et maintenant cet homme pourri qui ne peut rien valoir pour le ciel et que la foi couvre du Christ comme d'un manteau, eh bien il vaudra pour la terre, et selon cela même qu'il est, dans la corruption même de sa nature. Place ici-bas à la créature qu'on a noircie, puisqu'il faut bien qu'elle vive dans cet enfer qu'est le monde.

Telle est la dialectique et la tragédie de la conscience protestante, avec son sens admirablement ardent et douloureux, mais purement humain lui-même, ténébreusement humain de la misère humaine et du péché. La créature dit son néant! Mais c'est elle-même qui le dit et par elle seule. L'homme est une corruption en marche; mais cette nature irrémédiablement corrompue crie pourtant vers Dieu, et l'homme a ainsi, quoi qu'on fasse, l'initiative du cri.

Le problème de la grâce et de la liberté reçoit de même une solution très simple et même simpliste : il n'y a plus de libre arbitre; il a été tué par le péché originel. C'est, en bref, la doctrine de la prédestination et de la réprobation au sens des écoles protestantes, la théologie *de la grâce sans la liberté*.

Le calvinisme en est l'illustration la plus connue. Et nous sommes toujours en face de la même antinomie : l'homme est courbé, annihilé sous des décrets despotiques. Mais le prédestiné est sûr de son salut. Alors il est prêt à tout affronter ici-bas et à se conduire en élu de Dieu sur la terre; ses exigences impérialistes (pour lui homme substantiellement souillé mais sauvé, toujours noirci par le péché d'Adam mais élu de Dieu) seront sans bornes; et la prospérité matérielle lui apparaîtra comme un devoir de son état¹.

¹ Bien des atténuations, comme l'a montré en particulier R. H. Tawney, doivent être apportées à la théorie de Max Weber sur les origines du capitalisme. Il reste que le calvinisme (et la doctrine de Calvin lui-même sur le prêt à intérêt) a joué là à son plan, et parmi d'autres facteurs, un rôle certain et important.

*La « découverte » humaniste
et le problème de la liberté*

Examinons maintenant nos deux problèmes du côté de la « découverte » humaniste.

En ce qui concerne le problème de la liberté et de la grâce, nous devons distinguer une théologie humaniste mitigée et une théologie humaniste absolue.

Ce que nous appelons *théologie humaniste mitigée*, c'est le molinisme. Nous croyons que le célèbre théologien espagnol qui, au XVI^e siècle, inventa une nouvelle théorie de la prescience divine et des relations entre la grâce et la volonté créée, a une très haute signification pour l'histoire de la culture. Nous n'avons pas l'intention de scruter ici ce problème, ni d'entrer dans les détails théologiques des querelles *de auxiliis* c'est au point de vue *culturel*, au point de vue de la philosophie de l'histoire et de la civilisation que nous voudrions dire un mot de ces questions.

Et à ce point de vue, quoi qu'il en soit des subtilités théologiques, on peut dire que le molinisme revient à réclamer pour la créature une part seulement sans doute, mais enfin une part d'initiative *première* et absolue dans l'ordre du bien et du salut.

Jusque-là, le chrétien catholique avait pensé qu'il a bien l'initiative et la libre initiative de ses actes bons, et de ses actes bons *tout entiers*, mais une initiative *seconde*, non *première*. Dieu seul en ayant la première initiative; et nos actes bons étant ainsi *tout entiers* de Dieu comme cause première et *tout entiers* de nous comme cause seconde libre. A présent, le chrétien pense qu'il y a deux parts à considérer dans ses actes bons et salutaires, ils sont divisés, dédoublés, partagés, entre Dieu et l'homme; dans chacun de ses actes, il y a deux parts, l'une qui relève de l'homme seul, l'autre de Dieu seul. Et ainsi le chrétien pense

que, pour une part, il a lui aussi la *première* initiative du bien qu'il fait.

Jadis, c'est une idée d'ordre vital et spirituel qui occupait son esprit au sujet de ce mystère des relations de sa liberté avec la liberté divine : Dieu était la vie de sa vie, non seulement il lui avait donné la vie, mais il vivifiait constamment du plus profond des sources de l'être cette vie et cette activité créées.

A présent, c'est une image d'ordre mécanique qui éclaire sa pensée, quelque chose qui ressemble à ce qu'on appellera plus tard le parallélogramme des forces. Dieu et lui tirent chacun de son côté sur le navire de sa destinée, et pour autant que c'est l'homme qui tire, pour autant ce n'est pas Dieu.

Voilà l'homme de l'humanisme chrétien des temps anthropocentriques, il croit en Dieu et en sa grâce, mais il lui dispute le terrain, il réclame sa part en fait de première initiative à l'égard du salut et des actes méritoires de la vie éternelle, tandis qu'il entreprend de faire à lui seul sa vie et son bonheur terrestres. Disons que le molinisme est la théologie du gentilhomme chrétien de l'âge classique, comme le jansénisme est la théologie du magistrat chrétien de ce même âge. Mais à titre de signe représentatif, il a une tout autre valeur. Je ne sais pas si Molina était un grand théologien, mais je pense qu'au point de vue culturel il est hautement représentatif pour la civilisation moderne et pour la dissolution moderne de la chrétienté.

Considérée doctrinalement, cette théologie humaniste mitigée était quelque chose d'instable. Elle devait logiquement laisser la place à une forme pure. Nous arrivons ainsi à ce qu'on peut appeler la *théologie humaniste absolue*. C'est la théologie du rationalisme.

De cette théologie, la formule est beaucoup plus simple; comme le molinisme, elle accepte l'opposition, la soi-disant incompatibilité, contre laquelle

avait buté le protestantisme, entre la grâce et la liberté; et comme le molinisme, elle résout cette antinomie en sens inverse du protestantisme : en cherchant à sauver la liberté humaine aux dépens de la causalité divine. Mais elle va jusqu'au bout dans cette direction. Comme la théologie protestante pure de la grâce est une théologie de la grâce sans la liberté, la théologie ou métaphysique humaniste pure de la liberté est une théologie ou une métaphysique *de la liberté sans la grâce*.

Les grands métaphysiciens classiques éprouveront du reste beaucoup de difficultés à justifier et sauver spéculativement, avec les principes du rationalisme ou de l'intellectualisme absolu, cette liberté elle-même de la volonté humaine. Leibniz et Spinoza s'emploieront à en fournir des succédanés. Mais il reste toujours, dans l'ordre éthique et pratique, que la liberté, à quelque succédané qu'on la réduise spéculativement, est pour l'homme une revendication et un privilège qu'il réalise et fait triompher *par lui seul*. A lui seul désormais de faire sa destinée, à lui seul d'intervenir comme un dieu, par un savoir dominateur qui absorbe en lui et surmonte toute nécessité, dans la conduite de sa propre vie et dans le fonctionnement de la grande machine de l'univers livrée au déterminisme géométrique.

A la fin, avec la conception hégélienne de l'histoire, on sera en face, non plus de deux libertés affrontées, celle de Dieu et celle de l'homme, mais d'une seule liberté, celle de l'homme, en qui viendra se réaliser la divinité en devenir dans le monde et dans l'histoire.

*La « découverte » humaniste
et le problème de l'homme*

Passons au second problème spéculatif, à celui de l'homme.

Ici encore il faudra distinguer une théologie humaniste mitigée et une théologie humaniste absolue.

La théologie humaniste mitigée est cet humanisme ou plutôt ce naturalisme chrétien qui regarde la grâce comme un simple fronton venant couronner la nature (une nature qui n'a besoin que d'elle-même pour être parfaite dans son ordre); la grâce vient ainsi rendre méritoires pour le ciel, colorer d'un vernis surnaturel des actes dont la *raison* de l'honnête homme suffit à assurer la parfaite rectitude.

L'averroïsme au moyen âge, le rationalisme cartésien au XVII^e siècle, prétendaient de cette façon fournir au monde une *sagesse naturelle parfaite* dont l'homme existentiellement considéré serait capable de fait, en se tenant dans l'isolement et la séparation des choses de la foi et de la révélation, dans un climat à part soustrait à celui de la sagesse chrétienne.

Dans l'ordre pratique et moral, on arrivera alors à cette conception, dont la pensée politique de Dante ne semble pas exempte¹, que l'homme et la vie humaine sont ordonnés simultanément à deux fins *absolument dernières* différentes, une fin *dernière* purement naturelle qui est la prospérité parfaite ici-bas, et une fin *dernière* surnaturelle qui est la béatitude parfaite dans le ciel.

Ainsi, par une sagace division du travail que l'Evan-

1. Le bien de la « vie civile » ou de la civilisation est une fin dernière dans un ordre donné, dans l'ordre temporel ou des vertus acquises (cf. Saint Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, I-II, q. 65, a. 2; de *Virtut. cardin.*, a. 4, ad 3), mais non pas *absolument*; et de par leur subordination à la fin absolument dernière, c'est-à-dire à la vie éternelle, cette fin relativement dernière et l'ordre temporel lui-même se trouvent intrinsèquement surélevés. Malgré une réserve indiquée (d'un trait bien léger) dans les toutes dernières lignes, il apparaît bien que dans le *De Monarchia*, Dante a traité la fin de l'ordre temporel ou politique comme une fin absolument dernière (cf. lib. III, cap. 16) : le reproche d'averroïsme, que lui adresse à ce sujet M. Gilson, semble donc justifié.

gile n'avait pas prévue, le chrétien pourra servir à la fois deux maîtres, Dieu pour le ciel et Mammon pour la terre, et partager son âme entre deux obédiences absolues chacune et ultimes chacune, celle de l'Eglise pour le ciel, celle de l'Etat pour la terre.

Ici encore nous nous trouvons en face d'une dichotomie mécanique substituée à une subordination organique. L'homme tel que le concevait la chrétienté médiévale s'est dédoublé; d'une part, on a un homme de la pure nature, qui n'a besoin que de la raison pour être parfait, sage et bon, et pour gagner la terre. Et d'autre part, on a une enveloppe céleste, un *double croyant*, assidu au culte et priant le Dieu des chrétiens, qui entoure et capitonne des duvets de la grâce cet homme de la pure nature et qui le rend capable de gagner le ciel.

Qu'on fasse tomber ce double, ou plutôt, car la chose n'est pas si simple, qu'on le résorbe lui-même dans le sujet qu'il enveloppe, il restera l'homme de la pure nature, tel que le conçoit la *théologie humaniste absolue*.

Ce que j'appelle ici théologie humaniste absolue, c'est avant tout celle de Jean-Jacques Rousseau, la théologie de la bonté naturelle.

On le sait, l'homme de Rousseau est non seulement indemne du péché originel et des blessures de nature, il possède par essence la pure bonté qui le rend participant de la vie divine et qui se manifestait en lui dans l'état d'innocence. Ainsi la grâce a été résorbée dans la nature. Le vrai sens de la théorie de Rousseau, c'est que l'homme est naturellement *saint*. Bien plutôt que vertueux! (Jean-Jacques, à la fin de sa vie, ne tenait plus à être vertueux, mais bon, il était bon plus que jamais...) L'homme est saint, s'il s'établit dans l'union divine à l'esprit de la Nature, qui rendra bons et droits tous ses premiers mouvements.

Le mal vient des contraintes de l'éducation et de

la civilisation, de la réflexion et de l'artifice. Qu'on laisse s'épanouir la nature, la pure bonté paraîtra, ce sera l'épiphanie de l'homme.

Le nom d'un autre grand penseur devrait être cité ici, celui d'Auguste Comte. Sa théorie du grand Etre a beaucoup d'intérêt pour nous, en ce sens qu'elle nous montre à quoi aboutit logiquement une idée de l'Homme qui se croit purement naturaliste. Il est clair que l'Humanité-Dieu de Comte est à la fois le genre humain dans sa réalité naturelle et terrestre, — et l'Eglise, le corps mystique du Christ, — et le Christ lui-même et Dieu.

Et Hegel surtout, tandis qu'il demande à la philosophie de sauver la religion, et qu'il résorbe pour cela tout le contenu de la religion dans les suprêmes énoncés métaphysiques de la pure raison, Hegel introduit en réalité le mouvement même de la Rédemption dans la dialectique de l'histoire, et fait en réalité de l'Etat le corps mystique par où l'homme atteint la liberté des fils de Dieu.

Que nous nous adressions à Rousseau, à Comte ou à Hegel, nous constatons chez ces grands représentants de l'âme moderne que, d'une part, l'homme est regardé dans sa condition existentielle comme un être *purement naturel*, qu'on se représente comme détaché de toute connexion avec un ordre surnaturel connotant le péché originel et la grâce. Et cependant en réalité on n'arrive pas à le penser comme purement naturel, tant les connexions dont nous parlons sont puissantes chez lui. On croit avoir affaire à un être d'une condition ou d'un état purement naturel, et on résorbe en cet homme de la pure nature toutes les aspirations et tous les appels à une vie proprement divine, — *ego dixi : dii estis*, — qui pour le chrétien ressortissent à la grâce de Dieu.

De sorte que l'homme séparé de Dieu demande et revendique tout pour lui comme si tout lui était dû, comme s'il était (et il l'est, mais précisément à condi-

tion de ne pas se centrer sur lui-même), comme s'il était héritier de Dieu.

III

L'HUMANISME CLASSIQUE ET L'ATTITUDE PRATIQUE DE LA CRÉATURE EN FACE DE SA DESTINÉE

*Le malheur de l'humanisme classique
est d'avoir, été anthropocentrique,
et non pas d'avoir été humanisme*

Arrivons maintenant au troisième problème, au problème de l'attitude pratique de la créature en face de sa destinée.

Quelle est cette attitude à l'époque qui suit la Renaissance et la Réforme? Nous constatons alors une remarquable confluence des deux attitudes pessimiste et optimiste signalées tout à l'heure, et la prévalence logique de la seconde.

Par un détour dialectique imprévu, la conception ultra-pessimiste que Calvin et Jansénius se faisaient de la nature humaine devait aboutir elle aussi à une position anthropocentrique.

Le pessimisme en effet détache la créature de tout lien avec un ordre supérieur. Et alors, *comme il faut bien vivre*, la créature prend ses aises et devient centre, dans son ordre inférieur lui-même.

Ce phénomène a été sensible jusque dans la sphère religieuse avec le protestantisme libéral du XIX^e siècle.

Quant à l'attitude pratique des hommes de la Renaissance, elle n'a pas commencé, loin de là, par une rupture avec le christianisme. Comme le pessimisme

des Réformateurs hypertrophiait la donnée chrétienne du péché originel, l'optimisme de la Renaissance hypertrophiait, lui aussi, une donnée chrétienne, mais contraire, la conviction de la valeur de cet être humain qui est la vivante image de Dieu. Le sens de l'abondance de l'être, la joie de la connaissance du monde et de la liberté et l'élan vers la découverte scientifique, l'enthousiasme créateur et la dilection de la beauté des formes sensibles décèlent au temps de la Renaissance des sources inextricablement naturelles et chrétiennes. C'est une sorte d'euphorie qui s'empare alors de l'homme; il se tourne vers les documents de l'antiquité païenne avec une fièvre que les païens n'avaient pas connue; il croit pouvoir se saisir de la totalité de lui-même et de la vie, sans avoir besoin de passer par le chemin du dépouillement intérieur; il veut la joie sans l'ascèse; c'était vouloir porter du fruit sans être émondé, ni vivifié dans sa sève par celui dont la grâce et les dons peuvent seuls diviniser l'homme. Ici encore, tout devait se terminer à la scission anthropocentrique.

Ainsi, d'une façon générale, l'effort de l'âge de culture dont nous parlons a tendu vers cette réhabilitation de la créature dont il était question tout à l'heure, mais vers une réhabilitation de la créature se repliant sur elle-même et comme séparée d'avec son principe vivificateur transcendant.

« Avec la Renaissance, c'est le cri de sa grandeur et de sa beauté qu'elle fait monter vers le ciel; avec la Réforme, le cri de sa détresse et de sa misère. De toute façon, la créature demande, soit en gémissant, soit en se révoltant, à être réhabilitée.

Or, considérée en elle-même, et abstraction faite du mode aberrant qu'elle a pris, que signifie cette revendication? La créature revendique le droit d'être aimée.

Et Dieu, dont l'amour, selon le mot de Thomas d'Aquin, infuse et crée la bonté dans les choses, Dieu pouvait-il faire la créature sans la faire digne d'être aimée? Je ne dis pas préférée... Considérée dans cette pure ligne formelle, une telle revendication était conforme aux lois de développement de l'histoire.

Une certaine exigence divine travaille ainsi l'époque moderne. Disons qu'il s'agit d'une prise de conscience et d'une découverte pratique de la dignité propre de ce qui est caché dans le mystère de l'être humain¹. »

Bien des progrès ont été réalisés ainsi, concernant avant tout le monde de la réflexivité et la *prise de conscience de soi*, découvrant, parfois par des portes basses, à la science, à l'art, à la poésie, aux passions mêmes de l'homme et à ses vices leur spiritualité propre. La science entreprend la conquête de la nature créée, l'âme humaine se fait un univers de sa subjectivité, le monde profane se différencie selon sa loi propre, la créature se connaît. Et un tel processus pris en lui-même était normal. ✓

Le malheur de l'histoire moderne a été que tout ce processus s'est trouvé commandé par un esprit anthropocentrique, par une conception naturaliste de l'homme et une conception soit calviniste, soit moliniste de la grâce et de la liberté. Finalement, il s'est accompli non pas sous le signe de l'unité, mais sous le signe de la division. Et ainsi c'est une expérience de douleur et de catastrophe qui nous a instruits; c'est sur l'enfer intérieur de l'homme en proie à lui-même qu'ont débouché d'incontestables enrichissements de civilisation.

L'homme, oubliant que dans l'ordre de l'être et du bien, c'est Dieu qui a la première initiative et qui vivifie notre liberté, a voulu faire de son mouvement propre de créature le mouvement absolument premier,

1. *Science et Sagesse*, chap. III.

donner à sa liberté de créature la première initiative de son bien. Il fallait donc que son mouvement d'ascension fût dès lors séparé du mouvement de la grâce, c'est pourquoi l'âge en question a été un âge de dualisme, de dissociation, de dédoublement, un âge d'humanisme séparé de l'Incarnation, où l'effort de progrès devait prendre un caractère fatal et contribuer lui-même à la destruction de l'humain.

Bref, disons que le vice radical de l'humanisme anthropocentrique a été d'être anthropocentrique et non pas d'être humanisme.

*Humanisme théocentrique
et humanisme anthropocentrique*

Nous sommes amenés ainsi à distinguer deux sortes d'humanisme : un humanisme théocentrique ou véritablement chrétien, et un humanisme anthropocentrique, dont l'esprit de la Renaissance et celui de la Réforme sont premièrement responsables, et dont nous venons de parler.

La première sorte d'humanisme reconnaît que Dieu est le centre de l'homme, il implique la conception chrétienne de l'homme pécheur et racheté, et la conception chrétienne de la grâce et de la liberté dont nous avons rappelé les principes.

La seconde sorte d'humanisme croit que l'homme lui-même est le centre de l'homme, et donc de toutes choses. Il implique une conception naturaliste de l'homme et de la liberté.

Si cette conception est fausse, on comprend que l'humanisme anthropocentrique mérite le nom d'humanisme inhumain, et que sa dialectique doive être regardée comme la *tragédie de l'humanisme*. C'est de cette dialectique que nous voudrions dire quelques mots dans la dernière partie de ce chapitre. Nous la considérerons à trois points de vue différents; selon

qu'elle concerne l'homme lui-même, ou la culture, ou enfin l'idée que l'homme se fait de Dieu.

IV

LA DIALECTIQUE DE L'HUMANISME ANTHROPOCENTRIQUE

La tragédie de l'homme

Du côté de l'homme, on peut noter que dans les premiers moments de l'âge moderne, avec Descartes d'abord, puis Rousseau et Kant, le rationalisme avait dressé de la *personnalité* de l'homme une image hautaine et splendide, infrangible, jalouse de son immanence et de son autonomie, et finalement bonne par essence. C'est au nom même des droits et de l'autonomie de cette personnalité que la polémique rationaliste avait condamné toute intervention externe dans cet univers parfait et sacré, — qu'une telle intervention provienne de la révélation et de la grâce, ou d'une tradition de sagesse humaine, ou de l'autorité d'une loi dont l'homme ne serait pas l'auteur, ou d'un souverain Bien qui solliciterait sa volonté, ou enfin d'une réalité objective qui mesurerait et réglerait son intelligence.

Or, en un peu plus d'un siècle, cette fière personnalité anthropocentrique a périclité, elle s'est effritée rapidement, entraînée dans la dispersion de ses éléments matériels.

Un premier temps significatif est marqué ici, dans le domaine biologique, par le triomphe des idées darwiniennes concernant l'origine simiesque de l'homme. L'homme, dans cette manière de voir, n'apparaît pas seulement comme sortant d'une longue évolution des espèces animales (cela est une question après tout se-

condaire, purement historique), mais bien comme sortant de cette évolution biologique *sans discontinuité métaphysique*, sans qu'à un moment donné, avec l'être humain, quelque chose d'absolument nouveau commence dans la série : une subsistance spirituelle impliquant à chaque génération d'un être humain qu'une âme individuelle est créée par l'auteur de toutes choses et jetée dans l'existence pour une destinée éternelle.

Appuyée sur le dogme révélé, l'idée chrétienne de l'homme et de la personne humaine n'a pas été ébranlée par le darwinisme. Mais l'idée rationaliste de la personne humaine a reçu un coup mortel.

Le second coup, le coup de grâce si je puis dire, c'est, dans le domaine psychologique, Freud qui devait le lui porter (je ne parle pas des méthodes d'investigation psychologique de Freud, où il y a des découvertes géniales, je parle de sa métaphysique). Le chrétien sait que le cœur de l'homme, comme dit Pascal, est creux et plein d'ordure, cela ne l'empêche pas de reconnaître sa grandeur et sa dignité spirituelles. Mais pour la pensée rationaliste et naturaliste, qu'est-ce que l'homme est devenu de nos jours ? Le centre de gravité de l'être humain est descendu si bas qu'il n'y a plus, à proprement parler, de personnalité pour nous, mais seulement le mouvement fatal des larves polymorphes du monde souterrain de l'instinct et du désir, — *Acheronta movebo*, dit Freud lui-même, — et que toute la dignité bien réglée de notre conscience personnelle apparaît comme un masque menteur. En définitive, l'homme n'est que le lieu de croisement et de conflit d'une libido avant tout sexuelle et d'un instinct de mort. Ce mystère de vie gémissante et de vie divine, portant sur lui l'empreinte de la face du Créateur, devient une énigme désespérante des complications de la mort. L'homme, dont on avait fait d'abord et tout à la fois une figure héroïque et quasi divine et un être purement naturel,

tombe ainsi, selon la loi de tout paganisme, dans une dérision contre nature de sa propre nature, qu'il flagelle d'autant plus cruellement qu'il nourrit pour elle plus de complaisance et de pitié sentimentale. Il est saccagé, il devient un monstre, un cher monstre à lui-même.

Après toutes les dissociations et les dualismes de l'âge humaniste anthropocentrique, — séparation et opposition de la nature et de la grâce, de la foi et de la raison, de l'amour et de la connaissance, comme dans la vie affective de l'amour et des sens, — c'est à une dispersion, à une décomposition définitive que nous assistons. Ce qui n'empêche pas l'être humain de revendiquer plus que jamais la souveraineté. Mais non plus pour la personne individuelle, elle ne sait plus où se trouver, elle ne se voit plus que dissociée et décomposée. Elle est mûre pour abdiquer (quel renouveau pourtant si elle refuse et là où elle refusera d'abdiquer), elle est mûre pour abdiquer au profit de l'homme collectif, de cette grande figure historique de l'humanité dont Hegel a fait la théologie et qui, pour lui, consistait dans l'Etat avec sa parfaite structure juridique, pour Marx consistera dans la société communiste avec son dynamisme immanent.

La tragédie de la culture

Considérons maintenant les choses au point de vue de la *culture*. Quelle a été, à ce point de vue, la dialectique de l'humanisme anthropocentrique?

Trois aspects ou moments inséparablement liés peuvent être distingués dans ce qu'on pourrait appeler la dialectique de la culture moderne.)

Ces trois moments sont en continuité, malgré de violentes oppositions secondaires; ils se sont succédé chronologiquement; mais ils coexistent aussi, mêlés

les uns aux autres à des degrés divers. Nous avons déjà essayé d'ailleurs de les caractériser¹.

A un premier moment (xvi^e-xvii^e siècle), où la civilisation prodigue les plus beaux fruits, oublieuse des racines d'où monte la sève, on pense qu'elle doit instaurer par la seule vertu de la raison un certain ordre humain, que l'on conçoit encore selon le style chrétien hérité des âges précédents; style qui devient contraint, et commence à se gâter. Nous pouvons appeler ce moment le moment *classique* de notre culture, le moment du naturalisme chrétien.

A un second moment (xviii^e-xix^e siècle), on s'aperçoit qu'une culture qui se tient séparée des suprêmes mesures surnaturelles doit nécessairement prendre parti contre elles; on lui demande alors d'affranchir l'homme de la superstition des religions révélées, et d'ouvrir à sa bonté naturelle les perspectives d'une sécurité parfaite, due à l'esprit de richesse accumulant les biens de la terre : c'est le moment de l'optimisme rationaliste, le moment *bourgeois* de notre culture. Nous en sortons à peine.

Un troisième moment (xx^e siècle) est le moment du renversement matérialiste des valeurs, le moment *révolutionnaire*, où l'homme, posant décidément sa fin dernière en lui-même, et ne pouvant plus supporter la machine de ce monde, engage une guerre désespérée pour faire surgir d'un athéisme radical une humanité toute nouvelle.

Considérons de plus près les caractères de ces trois moments.

Le premier moment apparaît comme un renversement de l'ordre des fins. Au lieu que la culture oriente son bien propre, qui est un bien terrestre, vers la vie éternelle, elle cherche sa fin suprême en elle-même,

¹ Cf. *Religion et Culture; Du Régime temporel et de la Liberté*.

et cette fin c'est la domination de l'homme sur la matière. Dieu devient le garant de cette domination.

Le second moment est comme un impérialisme démiurgique à l'égard des forces de la matière. Ne comprenant pas que l'effort pour parfaire la nature de l'homme par un processus lui-même conforme aux profondes exigences de celle-ci, je veux dire par la perfection intérieure d'une certaine sagesse de connaissance et de vie, doit toujours être son effort principal, la culture se propose avant tout de maîtriser la nature extérieure et de régner sur elle par un processus technique, — bon en lui-même, mais qui passe au premier rang, et dont on attend qu'il crée, grâce à la science physico-mathématique, un monde matériel où l'homme trouvera, selon les promesses de Descartes, une parfaite félicité. Dieu devient une idée.

Le troisième moment consiste en un refoulement progressif de l'humain par la matière. Pour régner sur la nature sans tenir compte des lois foncières de sa nature, l'homme, dans son intelligence et dans sa vie, est contraint en réalité de se subordonner de plus en plus à des nécessités non pas humaines, mais techniques, et aux énergies d'ordre matériel qu'il met en œuvre et qui envahissent le monde humain lui-même. Dieu meurt, l'homme matérialisé pense qu'il ne peut être homme, ou surhomme, que si Dieu n'est pas Dieu.

Quel que soit le gain acquis à d'autres points de vue, les conditions de vie de l'être humain deviennent ainsi de plus en plus inhumaines. Il semble que la terre, si les choses continuent dans le même sens, ne deviendra plus habitable, pour reprendre un mot du vieil Aristote, qu'aux bêtes ou aux dieux.

La tragédie de Dieu

Considérons enfin la dialectique de l'humanisme anthropocentrique du côté de Dieu, ou de l'idée que

l'homme se fait de Dieu. On peut remarquer que cette idée, dans la mesure où elle cesse d'être soutenue et purifiée par la révélation, suit elle-même la destinée de la culture. Nous avons dit qu'au premier moment de la dialectique humaniste, Dieu devient le garant de la domination de l'homme sur la matière. C'est le Dieu cartésien. La transcendance divine est alors maintenue, mais elle est comprise humainement — univoquement — avec une raison géométrique incapable de s'élever à l'intellection analogique : c'est pourquoi cette transcendance commence à périlcliter.

Déjà, à l'extrême opposé du rationalisme, si Jansénius affirmait la transcendance inscrutable de la majesté divine, c'est à condition que celle-ci terrasse et brise la raison : la raison ne la reconnaît qu'en se sacrifiant elle-même. Pourquoi en est-il ainsi ? Parce que la raison du théologien de l'âge classique a perdu le sens de l'analogie, est devenue une raison géométrique, ennemie du mystère, comme la raison du philosophe de ce même âge. La raison reconnaîtra le mystère et elle s'anéantira ; ou elle refusera de s'anéantir et niera le mystère.

Pour Descartes, Dieu est le garant de la science et de la raison géométrique et son idée est l'idée la plus claire. Et cependant, l'infini divin est déclaré absolument inscrutable, nous sommes aveugles pour lui, en sorte qu'un germe d'agnosticisme est déjà présent dans le rationalisme cartésien. Dieu agit par une pure plénitude d'efficience, sans ordonner les choses à une fin, et sa liberté despotique, comme elle aurait pu faire des cercles carrés, et des montagnes sans vallées, règle le bien et le mal par un acte de bon plaisir.

En dépit de ses polémiques contre l'anthropomorphisme, Malebranche se représentera la gloire de Dieu (le plus mystérieux de tous les concepts, et qui se rapporte aux profondeurs de l'amour incréé) comme celle d'un monarque ou d'un artiste glorifié par ses œuvres et faisant admirer en elles sa propre perfec-

tion; Leibniz lui aussi voudra que la perfection de l'artisan divin soit jugée à la mesure de la perfection de l'ouvrage (qui, alors, devrait être lui aussi divin). et il entreprendra de justifier Dieu en montrant que les voies de la Providence s'accordent avec la raison des philosophes.

Au second moment de la dialectique humaniste, nous avons dit que Dieu devient une idée. C'est le Dieu des grands métaphysiciens idéalistes. La transcendence divine est maintenant rejetée, c'est une philosophie de l'immanence qui occupe la place. Avec Hegel, Dieu apparaîtra comme la limite idéale du développement du monde et de l'humanité.

Enfin, au troisième moment de la dialectique humaniste, c'est la *mort de Dieu* que Nietzsche se sentira la terrible mission d'annoncer. Comment Dieu pourrait-il vivre encore dans un monde d'où son image, c'est-à-dire la personnalité libre et spirituelle de l'homme, est en train de s'effacer? La forme la plus hautement représentative de ce moment de l'humanisme anthropocentrique est l'athéisme russe contemporain.

Parvenus à ce terme d'une évolution historique séculaire, nous nous trouvons en présence de deux *positions pures* : la position *athéiste pure*, et la position *chrétienne pure*.

CHAPITRE II

UN NOUVEL HUMANISME

Divisions de ce chapitre

Nous avons dit qu'au terme de la dialectique de l'humanisme anthropocentrique, on se trouve en présence de deux positions pures : athéiste et chrétienne.

Nous voudrions, dans la première partie de ce chapitre, parler de ces deux positions, et examiner en particulier d'importants problèmes liés à la première.

Dans la seconde partie nous parviendrons enfin aux questions qui concernent non plus le moyen âge et non plus l'époque moderne, mais le nouvel âge de chrétienté dont les changements typiques survenus au ^{xx}e siècle nous invitent à pressentir le caractère et la physionomie.

I

LES RACINES DE L'ATHÉISME SOVIÉTIQUE

Signification « religieuse » du communisme

Je m'étendrai assez longuement sur les problèmes qui concernent l'athéisme comme force historique, et je considérerai celui-ci sous sa forme expressément

athéistique, dont l'histoire de ces dernières années nous fournit dans le communisme russe un exemple typique. (Ce n'est pas que les formes pseudo-religieuses, voire pseudo-chrétiennes de l'athéisme, soient les moins perfides; une étude des doctrines racistes le montrerait aisément.) Nous nous demanderons d'abord quelles sont les raisons profondes de l'athéisme russe contemporain; puis nous examinerons le problème philosophique posé par cet athéisme; enfin, nous chercherons quelle est sa signification culturelle.

On se demande parfois pourquoi les solutions sociales communistes, qui concernent l'organisation du travail ici-bas, et de la communauté temporelle, ne peuvent pas être disjointes de l'athéisme, qui est une position religieuse et métaphysique?

La réponse, croyons-nous, est que, considéré dans son esprit et dans ses principes, le communisme, tel qu'il existe, — avant tout le communisme des républiques soviétiques, — est un système complet de doctrine et de vie qui prétend dévoiler à l'homme le sens de son existence, répond à toutes les questions fondamentales que la vie pose, et manifeste une puissance inégalée d'enveloppement totalitaire. C'est une religion, et des plus impérieuses, et sûre d'être appelée à remplacer toutes les autres religions; une religion athée dont le matérialisme dialectique constitue la dogmatique, et dont le communisme comme régime de vie est l'expression éthique et sociale. Ainsi l'athéisme n'est pas exigé (ce qui serait incompréhensible) comme une *conséquence* nécessaire du système social; mais il est présupposé au contraire comme le *principe* de celui-ci. Il est au point de départ¹. Et

1. Historiquement l'athéisme se trouve aussi au point de départ de la pensée de Marx lui-même. Marx a été athée avant d'être communiste. Bien plus, c'est l'idée-mère elle-même de l'athéisme de Feuerbach qui, transférée de l'ordre de la critique religieuse dans l'ordre de la critique sociale, a déterminé l'adhésion de Marx au communisme. M. Auguste

c'est pourquoi la pensée communiste y tient si ardemment, comme au principe qui stabilise ses conclusions pratiques, et sans lequel celles-ci perdraient leur nécessité et leur valeur².

Comment cet athéisme de principe s'est-il constitué, et en liaison logique avec une certaine conception sociale? Voilà ce que nous voudrions examiner. Une difficulté se présente toutefois, qui semblerait de nature à arrêter dès l'abord notre recherche : si l'on se

Cornu a très bien montré (*Karl Marx, de l'hégélianisme au matérialisme historique*, Paris, Alcan, 1934), que la genèse du communisme chez Marx n'est pas d'ordre économique comme chez Engels, mais d'ordre philosophique et métaphysique : l'homme est aliéné de lui-même et de son travail par la propriété privée comme il est aliéné de lui-même par l'idée de Dieu où il projette sa propre essence et par la religion. Dans un premier moment, Marx, en dépendance de Feuerbach, a conçu l'aliénation due à la propriété privée sur le type de l'aliénation due à la religion; et ensuite, dans un second moment, il a été amené, contre Feuerbach, à la regarder comme première en fait et conditionnant l'autre (matérialisme historique); c'est d'elle, comme condition primordiale, que provient l'aliénation de l'homme en Dieu. Il faut faire cesser (communisme) l'aliénation du travail : après cela viendra comme un corollaire (athéisme) la cessation de l'autre aliénation. « Par l'abolition de la propriété privée et la suppression de toute aliénation, le communisme marquera le retour de l'homme à la vie humaine; comme l'aliénation se produit à la fois dans le domaine de la conscience et dans celui de la vie concrète, l'émancipation économique et sociale, le communisme aura comme corollaire nécessaire l'émancipation religieuse, l'athéisme. » (Cornu, *op. cit.*, p. 339; d'après le ms. de 1844 *Economie politique et philosophie*.) C'est qu'en réalité le matérialisme historique, et le communisme tel que Marx l'a conçu dans l'instant même où il y vouait sa pensée et son cœur, ont eux-mêmes pour racine l'athéisme feuerbachien.

2. On nous a objecté, du côté communiste, (Georges Sadoul, *Commune*, décembre 1935), que le marxisme est sans doute « entièrement et totalement athée », mais que l'athéisme y est une conséquence, et non pas un point de départ, la conséquence de quoi? De la « reconnaissance de ce fait qu'est la lutte des classes ». On ne voit pas facilement comment de la reconnaissance de ce fait qu'est la lutte des classes on pourrait passer à cette conclusion que Dieu n'existe pas. Sans doute la haine pour l'ennemi de classe

place à un point de vue simplement psychologique, et si l'on considère l'état d'esprit actuel (1935-1936) des communistes, en France notamment, on a l'impression que si beaucoup parmi eux ont accueilli avec satisfaction les nouvelles directions du Parti concernant la collaboration avec les croyants, c'est que précisément, tout au contraire de ce que nous venons d'avancer, le communisme à leurs yeux n'a nullement une signification métaphysique ou religieuse, mais la simple signification d'une éthique économique-sociale, voire seulement d'une technique de transformation du régime économique, qui leur apparaissent comme la seule foi qui habite en eux; si donc ils peuvent désormais attirer à cette foi des « frères séparés » que la discipline de leur parti les obligeait antérieurement à écarter *a priori*, parce que chrétiens, il est

peut-elle entraîner associativement la détestation de sa religion comme de tout ce qui semble un signe de son existence. Mais nous sommes en quête ici d'une séquence philosophique, non de connexions nerveuses ou viscérales.

La religion diminue l'efficacité combative du prolétariat? Même si c'était vrai (en ce sens que la vraie religion, en effet, apporte des obstacles à la haine, confondue avec l'efficacité combative), il y aurait encore une jolie distance entre cette assertion et celle de l'inexistence de Dieu. Si elles sont liées dans l'esprit d'un penseur tel que Marx, c'est qu'il est parti, comme on le reconnaît du reste, de « la conception matérialiste du monde ». Et celle-ci lui interdisait certes de faire de la lutte contre la religion le premier article de son programme social (puisque au contraire à ses yeux c'est la disparition du régime de la propriété privée qui entraînera de soi celle de la religion); mais ce n'est nullement de cela qu'il est question pour nous. Ce que nous nous demandons, c'est si l'athéisme n'est pas à la racine de la conception matérialiste du monde elle-même. Et la réponse nous paraît claire, pour peu que l'on prenne cette conception telle qu'elle est chez Marx (qu'elle puisse subir certaines purifications, c'est une autre affaire), et que l'on comprenne le rôle de la métaphysique dans la genèse des systèmes qui concluent contre la métaphysique elle-même. Nous nous réjouissons du reste que cette même question fût examinée aussi du côté communiste. Peut-être amènerait-elle quelques-uns à s'interroger sur la valeur de leur athéisme.

naturel qu'ils en éprouvent une sorte de joie et d'exaltation; car il y a là pour eux une promesse d'expansion apostolique, et une détente du désir naturel de communication humaine et de fraternisation.

Telle est, croyons-nous, la réalité de sentiments sincères, bien que liés à une obéissance, éprouvés aujourd'hui par un certain nombre de jeunes communistes. Mais quand ils s'interrogent eux-mêmes, ceux-ci ne constatent-ils pas qu'en même temps, et comme pour ne pas créer de difficultés à cet enthousiasme, certaines données de fond sont laissées dans l'ombre, par une sorte de censure involontaire qui en retarde ou inhibe la prise de conscience? Il apparaît en particulier qu'ils ne dégagent pas, pour la porter en pleine lumière, la problématique de nature philosophique sous-jacente à leur foi révolutionnaire et que celle-ci suppose résolue : c'est que leur position athéiste est devenue si totale et si inconditionnée, si détachée des conditions de ses propres origines, que désormais elle *va de soi* à leurs yeux, comme une vérité *per se nota* ou comme une donnée d'expérience. Ils sont établis sur le terrain de l'athéisme comme sur le seul où il soit possible de bâtir, et comme s'il n'était pas besoin d'un certain voyage philosophique pour parvenir à ce terrain. Bref, ni dans l'athéisme ni dans la conception matérialiste du monde ils ne voient matière à problème; et c'est pourquoi ils n'ont pas conscience du processus métaphysique logiquement impliqué par ces positions.

Cela même confirme l'assertion que la foi en la révolution communiste présuppose en réalité un univers total de foi et de religion au sein duquel elle s'édifie. Mais cet univers est si naturel pour eux qu'il ne prennent pas le souci de se le signifier à eux-mêmes. Et, de plus, cette religion et cette foi ne leur apparaissent pas comme une religion, parce qu'elles sont athées; ni comme une foi, parce qu'elles se présentent comme l'expression de la science. Ainsi ils

n'ont pas le sentiment que le communisme est pour eux une religion, et cependant il en est une en réalité. Le religieux parfait prie si bien qu'il ignore qu'il prie. Le communisme est si profondément, si substantiellement une religion, — terrestre, — qu'il ignore qu'il est une religion.

Que cette religion, bien que naturellement intolérante comme toute religion fermement dogmatique (pour rendre tolérante une religion fermement dogmatique, il faut la dilection surnaturelle), appelle actuellement à une action temporelle commune les fidèles d'autres religions, dont la fin ultime est au ciel, et envisage l'hypothèse où elle reconnaîtrait réellement leurs libertés dans la cité temporelle (française, sinon russe), c'est un fait psychologique paradoxal dont il convient de prendre acte, et qui, considéré en lui-même, quoi qu'il en soit des raisons de tactique et de machiavélisme politique qui l'ont provoqué, a une incontestable signification humaine : précaire toutefois, on peut le craindre; la précarité de ces bonnes dispositions est en effet d'autant plus grande qu'il s'agit d'une religion ordonnée tout entière et exclusivement à des fins terrestres, et que la moindre divergence ou opposition à l'égard de la « ligne générale » définie par rapport à ces fins, la blesse dès lors elle-même et émeut dans ses fidèles le sens du sacré; il est dans la logique des choses qu'un jour ou l'autre une haine et une vindicte religieuses s'éveillent contre les fidèles des autres religions, pour peu qu'ils refusent de suivre la ligne, comme généralement contre tout non-conformiste politique...

Ce ne sont pas toutefois ces questions concernant la psychologie concrète que nous avons à examiner ici. C'est le contenu et la texture des doctrines qui fait l'objet de nos considérations. C'est du point de vue du contenu des doctrines, pris en lui-même et dans sa structure intime, que nous disons que le communisme relève, comme d'un principe premier, d'une pensée

athéiste et antireligieuse; et c'est de cet athéisme lui-même, et de cette opposition à la religion, que nous avons à comprendre les racines et le développement.

Il importe cependant de préciser davantage. Parmi les éléments originaires du communisme, il y a aussi des éléments chrétiens. Saint Thomas More avait des idées communistes. Le communisme, dans ses phases préparatoires, n'a pas toujours été athée. L'idée même de communion, qui fait sa force spirituelle, et qu'il veut réaliser dans la vie sociale-terrestre (et elle doit en effet se réaliser là, mais non pas exclusivement là, ni en ruinant la vie où elle se réalise selon le mode le plus parfait et selon les aspirations les plus hautes de la personne humaine), l'idée même de communion est une idée d'origine chrétienne. Et ce sont des vertus chrétiennes désaffectées, les « vertus affolées » dont parlait Chesterton, c'est l'esprit de foi et de sacrifice, ce sont les énergies religieuses de l'âme que le communisme s'efforce de drainer au profit de son œuvre propre et dont il a besoin pour subsister.

Le ressentiment contre le monde chrétien

Mais ce qu'il y a d'absolument typique, c'est que la pensée communiste, telle qu'elle s'est constituée dans la seconde moitié du XIX^e siècle et qu'elle existe aujourd'hui, a engagé ces énergies d'origine chrétienne dans une idéologie athée, dont la structure intelligible est tournée contre les croyances chrétiennes. Et pourquoi en est-il ainsi? C'est, croyons-nous, qu'à l'origine, et avant tout par la faute d'un monde chrétien infidèle à ses principes, se trouve un profond *ressentiment* contre le monde chrétien, — et non pas seulement contre le monde chrétien, mais (et c'est la tragédie), contre le christianisme lui-même, qui transmue le monde chrétien et ne saurait être confondu avec lui, et contre toute conception apparentée de si

loin que ce soit à ce qu'on pourrait appeler le platonisme naturel de notre intelligence, je me hâte de dire (car pour le reste je ne suis nullement platonicien), que le platonisme en question se réduit à ce que Platon a su tirer du fond universellement humain : si je parle ici d'un platonisme naturel de notre intelligence, c'est seulement en tant que celle-ci est naturellement portée à admettre des vérités éternelles et des valeurs transcendantes.

Je viens de dire que le monde chrétien est autre chose que le christianisme. Il est essentiel de prendre clairement conscience de cette distinction. Le mot *christianisme*, comme le mot *Eglise*, a une signification religieuse et spirituelle, il désigne une foi et une vie surnaturelle¹. Par les mots *monde chrétien* au contraire, nous entendons quelque chose de temporel et de terrestre, qui se rapporte à l'ordre, non de la religion elle-même, mais de la civilisation et de la culture. C'est un certain ensemble de formations culturelles, politiques et économiques, caractéristique pour un âge donné de l'histoire, et dont l'esprit typique est principalement dû aux éléments sociaux qui ont dans cet ensemble le rôle recteur et prépondérant : le clergé et la noblesse au moyen âge, l'aristocratie et la royauté sous l'Ancien Régime, la bourgeoisie dans les temps modernes. Quand le philosophe de la culture aborde la question du monde chré-

1. Le mot *Eglise* désigne le « corps mystique du Christ », à la fois visible en sa configuration sociale et divin dans son âme, et dont la vie propre est d'ordre surnaturel. Il arrive que le « monde temporel chrétien » fasse remonter, non pas certes jusqu'au cœur de l'Eglise, mais dans des régions plus ou moins étendues de sa structure humaine, des impuretés qui viennent de l'esprit du monde : de l'ivresse de la magnificence et de la *virtù* au temps de la Renaissance, de l'esprit bourgeois au XIX^e siècle. Alors, et parce que les « portes de l'enfer » ne peuvent pas prévaloir contre elle, viennent les purifications. Les saints réclamaient en vain depuis trois siècles la réforme de l'Eglise quand la grande tempête luthérienne est arrivée.

tien, ce n'est pas le chapitre de la vérité *du christianisme* qu'il aborde, c'est celui des responsabilités temporelles *des chrétiens*. Eh bien donc, il y avait pour le monde chrétien une tâche temporelle, une tâche terrestre à réaliser; une tâche terrestre, puisqu'une civilisation, en tant même que civilisation, est ordonnée directement à une fin spécificatrice *temporelle*; une tâche terrestre *chrétienne*, puisque cette civilisation est par hypothèse une civilisation chrétienne, puisque le monde dont il s'agit a reçu la lumière de l'Evangile; la tâche temporelle du monde chrétien c'est de travailler ici-bas à une réalisation sociale-temporelle des vérités évangéliques : car si l'Evangile concerne avant tout les choses de la vie éternelle, et transcende infiniment toute sociologie comme toute philosophie, cependant il nous donne les souveraines règles de conduite de notre vie et nous trace de notre comportement ici-bas un tableau moral très précis, auquel toute civilisation chrétienne, pour autant qu'elle mérite ce nom, doit tendre à conformer, selon les diverses conditions de l'histoire, la réalité sociale-temporelle. Une réalisation sociale-temporelle des vérités évangéliques, cette expression ne paraît-elle pas dérisoire quand on la met en regard des structures temporelles des siècles modernes, en particulier du XIX^e siècle?

Quand on médite sur ces choses, on se trouve fondé à dire que le monde chrétien des temps modernes a manqué au devoir dont nous venons de parler. D'une façon générale il a enfermé la vérité et la vie divine dans une partie limitée de son existence, — dans les choses du culte et de la religion et, du moins chez les meilleurs, dans les choses de la vie intérieure. Les choses de la vie sociale, de la vie économique et politique, il les a abandonnées à leur propre loi charnelle, soustraites à la lumière du Christ, — Marx par exemple « a raison quand il dit que la société capitaliste est une société anarchique où la

vie se définit exclusivement comme un jeu d'intérêts particuliers. Rien n'est plus contraire à l'esprit chrétien¹... »

De là le *ressentiment* dont nous avons parlé : ressentiment contre ceux qui n'ont pas su réaliser la vérité dont ils étaient porteurs, ressentiment qui rejaillit contre cette vérité elle-même.

Premier temps du processus de substitution.

— *La réhabilitation de la causalité matérielle.*

Et ce qui s'est produit en conséquence, c'est un processus de *substitution*.

Comment s'est-il produit ? Il a été avant tout l'œuvre du marxisme. Cela se voit en plusieurs temps.

En premier lieu, la tâche propre du marxisme comme doctrine de ressentiment a été, comme on l'a dit, de dénoncer le « mensonge des idées élevées » ; il prétend procéder à une exécution radicale de l'idéalisme, — aussi bien comme doctrine métaphysique (elle nous laisse peu de regrets) que comme simple affirmation (et c'est tout autre chose) de la valeur de l'immatériel en général. Bref, c'est un *immanentisme réaliste absolu* ; et cette vaste prolifération idéologique du ressentiment et de l'indignation n'aurait pas été possible sans Hegel.

En un sens, Marx apparaît comme le plus conséquent des hégéliens ; car si « tout ce qui est rationnel est réel » et si la réalité historique, autrement dit l'existence temporelle, absorbe entièrement et absolument, parce qu'identique à lui, tout l'ordre « idéal » regardé autrefois comme intemporel, et confondu désormais avec l'être de raison logique et son mouvement propre, alors le renversement qu'à la suite de Feuerbach Marx a fait subir à la dialectique

1. N. Berdiaeff.

tique hégélienne est justifié. Et de même que la philosophie doit devenir pratique, non au sens aristotélicien, mais en ce sens que la philosophie spéculative doit faire place à une pensée tout engagée dans la *praxis*, et qui soit par son essence même une activité transformatrice du monde¹, de même le mouvement dialectique doit dorénavant s'absorber tout entier dans la « matière », c'est-à-dire dans la réalité historique séparée de tout élément transcendant, et considérée avant tout dans ses primordiales infrastructures concrètes.

Il est bien clair que le matérialisme de Marx n'est pas le matérialisme vulgaire, ni celui des matérialistes français du XVIII^e siècle, ni le matérialisme mécaniciste; mais pour avoir une qualité tout hégélienne et pour se confondre avec un immanentisme parfait, il n'en est, au regard d'un métaphysicien, que plus réel et plus profond. Pour essayer d'en comprendre la portée, on peut, comme nous l'avons indiqué jadis à propos de Georges Sorel, recourir à la distinction aristotélicienne de la causalité formelle et de la causalité matérielle. L'absurde méconnaissance idéaliste ou angéliste de la causalité matérielle devait amener par réaction une revanche de celle-ci, justifiée dans son origine, également insoutenable dans son résultat : car ces deux causalités sont requises *ensemble* comme principe d'explication. Employant

1. « La question de savoir si la pensée humaine peut atteindre une vérité objective n'est pas une question théorique, mais une question pratique. C'est dans la *praxis* que l'homme doit démontrer la vérité, c'est-à-dire la réalité, la puissance, la précision de sa pensée. La controverse sur la réalité ou la non-réalité de la pensée isolée de la *praxis* est une question purement scolastique — Les philosophes n'ont fait jusqu'ici que donner du monde différentes interprétations; ce qui importe c'est de le transformer » (*Thèses II et XI sur Feuerbach*) « Dès que la réalité [l'activité pratique] est exposée, la philosophie autonome perd ses moyens d'existence. » (*Die deutsche Ideologie*, Morc. choisis de Marx, Paris, Gallimard, 1934, p. 75.)

donc le langage aristotélicien, nous dirons que le marxisme procède d'une aperception en quelque sorte vengeresse de l'importance de la *causalité matérielle*, c'est-à-dire, d'une façon très générale, du rôle des facteurs matériels dans le cours de la nature et de l'histoire. Cette causalité matérielle passe au premier rang, devient, en s'intégrant la dialectique, l'activité-mère.

Dans l'ordre historique et social, qu'est-ce que représente la causalité matérielle? C'est le processus des activités humaines d'ordre économique. Celui-ci joue en réalité un rôle d'une importance essentielle, ce n'est pas un aristotélicien qui le contestera. Mais Marx lui fait jouer le rôle *capital* et premièrement déterminant.

*Marx a vu l'importance essentielle
de la causalité matérielle, mais il en a fait la causalité
purement et simplement première*

J'entends bien qu'il y a lieu de reviser l'interprétation courante du matérialisme historique, selon laquelle tout le reste, toute l'« idéologie », la vie spirituelle, les croyances religieuses, la philosophie, l'art, etc., n'est qu'un épiphénomène de l'économie. Cette interprétation est celle du marxisme vulgaire, et elle est loin d'être négligeable, car, passant dans l'opinion d'un grand nombre, elle est devenue une force historique. Mais Marx lui-même voyait les choses plus profondément; et de même qu'on peut parler d'une première impulsion « spiritualiste » chez lui (l'indignation contre la condition faite à l'homme, opprimé sous les choses nées de lui et de son travail, et rendu chose lui-même), de même on doit dire qu'en dépit de certaines formules il a toujours cru à une action réciproque entre les fac-

teurs économiques et les autres facteurs¹; l'économique pris à part n'était donc pas pour lui l'unique ressort de l'histoire.

A un second moment, toutefois, de réflexion critique, et à une considération plus attentive, il apparaît que l'éviction de la primauté métaphysique de l'acte sur la puissance, de la forme sur la matière, et conséquemment l'éviction de l'autonomie propre des énergies spirituelles, cette double éviction qui caractérise métaphysiquement le matérialisme est inévitablement liée, comme nous le suggérons plus haut, au radical immanentisme réaliste² de Marx.

D'une part, en effet, l'intuition profonde que Marx a eue des conditions d'hétéronomie ou d'aliénation faites dans le monde capitaliste à la force-travail, et de la déshumanisation dont le possédant et le prolétaire y sont simultanément frappés, cette intuition qui est, croyons-nous, le grand éclair de vérité qui traverse toute son œuvre³, il l'a immédiatement conceptualisée dans une métaphysique moniste anthropocentrique, où le travail hypostasié devient l'essence même de l'homme, et où, en récupérant son essence par la transformation de la société, l'homme est ap-

1. On a beaucoup cité ces derniers temps, et à bon droit, ce texte d'Engels : « C'est Marx et moi-même qui devons porter la responsabilité du fait que, parfois, les jeunes attachent plus de poids qu'il ne lui en est dû au côté économique. Face à nos adversaires, il nous fallait souligner le principe essentiel nié par eux, et alors nous ne trouvions pas toujours le temps, ni le lieu, ni l'occasion de rendre justice aux autres facteurs qui participent à l'action réciproque. » (Fr. Engels, lettre du 21 septembre 1890.)

2. L'immanentisme de Hegel est déjà comme tel un matérialisme virtuel, que l'idéalisme seul empêchait de se dévoiler.

3. Cf. l'étude de Paul Vignaux, *Retour à Marx* (Politique, novembre 1935). — La tâche propre d'une critique chrétienne du marxisme serait de désinvestir cette intuition des erreurs philosophiques en fonction desquelles elle est conceptualisée chez Marx. Une telle tâche s'impose d'autant plus qu'à la vérité, et quelque aversion que Marx ait personnellement nourrie contre le christianisme, cette intuition elle-même est pérnante de valeurs judéo-chrétiennes.

pelé à revêtir les attributs que l'« illusion » religieuse conférait à Dieu¹. Si donc le servage économique et la condition inhumaine qui est celle du prolétariat doivent cesser, ce n'est pas au nom de la personne humaine, — dont la dignité est à base en réalité spirituelle, et n'a, à l'égard des conditions économiques, des exigences si impérieuses que parce qu'elle est suspendue en définitive à des biens et à des droits transcendants; c'est au nom de l'homme collectif, pour qu'il trouve dans sa propre vie collective et dans la libre disposition de son propre travail collectif un affranchissement absolu (à vrai dire l'*aseitas*²), et en définitive défie en lui-même le titanisme de la nature humaine.

1. Pareille ambiguïté se retrouve, et pour des raisons semblables, sur le plan économique. Marx a vu que le régime capitaliste vit de fait sur le principe contre nature de la fécondité de l'argent; il a bloqué cette vue avec une théorie inexacte et « moniste » de la valeur et du profit.

2. « Le communisme, [...] étant un naturalisme achevé, [...] est la véritable fin de la querelle entre l'homme et la nature et entre l'homme et l'homme, il est la véritable fin de la querelle entre l'existence et l'essence, entre l'objectivation et l'affirmation de soi, entre la liberté et la nécessité, entre l'individu et l'espèce. Il résout le mystère de l'histoire et il sait qu'il le résout. » (Notes préparat. à la *Sainte Famille*, morc. choisis, p 229.)

La « véritable fin de la querelle entre l'existence et l'essence », c'est l'*aseitas*, la perfection d'une essence qui est l'acte même d'exister. Quand nous employons ce mot, et quand nous disons que dans les perspectives du marxisme le mouvement de l'histoire et de la révolution tend à conférer à l'homme collectif et à son dynamisme les attributs, et en particulier l'asété, que la religion conférait à Dieu, il est clair qu'une telle manière de parler se rapporte à ce que signifient pour nous les idées de Marx. Nul ne s'étonnera que pour conduire notre travail philosophique nous ayons recouru à notre propre langage philosophique, et non pas, même quand il s'agissait de critiquer le marxisme, à celui de Karl Marx. C'est en vertu du même droit qu'à propos du matérialisme historique, nous avons recours au concept aristotélicien de causalité matérielle. Mais de plus c'est la genèse même des idées de Marx à partir de celles de Feuerbach, c'est-à-dire à partir du christianisme *nié et retourné*, qui nous autorise à employer ici le vocabulaire de la philosophie chrétienne.

D'autre part, si le facteur économique pris à part n'est pas pour Marx l'unique ressort de l'histoire, il reste que, le dynamisme essentiel dont procède l'évolution étant celui des contradictions économiques et des antagonismes sociaux engendrés par le régime de production, c'est le facteur économique qui joue le rôle *significatif* et premièrement déterminant¹ à l'égard des diverses superstructures en action réciproque avec lui² : et comment en serait-il autrement,

1. Je dis premièrement déterminant, non pas sans doute quant au *contenu* intrinsèque des superstructures, — Marx ne s'est pas préoccupé comme Freud de fournir une explication du contenu de l'art ou de la religion (les marxistes plus ou moins orthodoxes devaient, par une pente naturelle inévitable, se montrer moins discrets), — mais quant à leur *existence* et à leur énergie historique, et à leur signification réelle pour la vie humaine.

En ce qui concerne la religion, Marx présupposait du reste que la critique de Feuerbach était décisive, cela demeure visible dans le *Capital*. (Cf. Morceaux choisis, Paris, Gallimard, 1934, pp. 126-127. Nous citons d'après ce recueil, auquel il est plus facile de se reporter; voir aussi plus haut, p. 44, note 1.)

2. Cf. Morceaux choisis, pp. 67; 89-92; 117; 125-128. — Dès 1842, le jeune Marx affirmait déjà que toute philosophie, avant d'agir sur son époque, est engendrée par les besoins et les tendances de celle-ci, qu'elle exprime à sa manière (A. Cornu, *op. cit.*, p. 175). Cette idée, qui telle quelle peut être entendue dans un sens exact, s'alourdit progressivement jusqu'à la découverte du matérialisme historique, qui consiste précisément à attribuer à la dialectique de l'économie le rôle premièrement déterminant.

Qu'on ne dise pas qu'en vertu même du progrès dialectique, qui est action et réaction, il ne peut y avoir détermination première de la suprastructure par l'infrastructure. Le procès dialectique intéresse avant tout *les contradictions et les antagonismes engendrés par le régime lui-même de la production*; et s'il y a action réciproque entre l'infrastructure et la suprastructure, celle-ci, du moment que toute réalité transcendante et toute valeur transcendante dont elle pourrait tenir une consistance autonome est éliminée, n'a son principe premier de détermination existentielle que dans l'infrastructure sur laquelle elle réagit, et ne trouve qu'en elle sa signification réelle pour la vie humaine.

« Ainsi la morale, la religion, la métaphysique et les autres idéologies, et les formes de conscience qui leur cor-

dès l'instant qu'a été éliminée, avec toute transcendance en général, la transcendance de l'objet propre qui fait leur consistance¹? Ces superstructures perdent dès lors leur autonomie propre; pour exister dans l'histoire et y agir elles ne sont pas seulement conditionnées par l'économique et le social, elles tiennent d'eux leur détermination première, et c'est d'eux qu'elles reçoivent leur sens, leur signification réelle pour la vie humaine.

Et il est bien vrai que les conditions économiques — comme en général toutes les conditions d'ordre matériel — importent foncièrement à la destinée des activités spirituelles parmi les hommes, et qu'elles tendent constamment à se les inféoder, et que dans l'histoire de la culture elles font corps avec elles; le cynisme de Marx, comme le cynisme de Freud, a

respondent ne conservent pas plus longtemps l'apparence de l'autonomie. Elles n'ont pas d'histoire, pas de développement, ce sont les hommes qui, en développant leur production matérielle et leur commerce matériel, modifient en même temps que cette réalité leur pensée et les produits de leur pensée. Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, c'est la vie qui détermine la conscience. » (*Die deutsche Ideologie*) — « Sur les diverses formes de la propriété, sur les conditions sociales d'existence, s'élève toute une superstructure d'impressions, d'illusions, de façons de penser, et de conceptions de la vie diverses et façonnées d'une manière spécifique. La classe tout entière les crée et les forme à partir de leurs bases matérielles et des rapports sociaux correspondants. L'individu isolé, à qui elles sont transmises par la tradition et l'éducation, peut s'imaginer qu'elles sont la raison déterminante et le point de départ de son action. » (*Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*) M. choisis, pp. 90-91. — Le *Manifeste communiste* reprend sommairement la même doctrine (pp. 92-94 de l'édition Molitor, Paris, Costes, 1934).

1. Dans le cas de la religion, de la métaphysique et des arts du beau, cette transcendance est manifeste; et même dans le cas de la science elle existe aussi, en tant que même dans la science au sens moderne du mot se retrouve encore l'ordination de l'esprit à des intelligibles dont la nécessité, selon cette part de platonisme qu'Aristote a sauvée, est comme telle supérieure au temps.

dévoilé à ce point de vue bien des vérités¹. Mais c'est un non-sens de prendre un conditionnement matériel, si réel qu'il soit, pour la raison premièrement déterminante — fût-ce seulement quant à l'existence dans l'histoire — d'une activité spirituelle, et pour ce qui découvre avant tout sa signification à l'égard de la vie humaine².

Sans doute faut-il tenir compte de la position polémique qui était celle de Marx, et qui entraîne de soi un hyperbolisme provoquant; sans doute Marx, dans sa polémique ardente contre l'idéalisme, a-t-il dénommé matérialisme ce qui souvent aurait mérité plutôt le nom de réalisme; cela importe peu, cependant, au regard des caractères doctrinaux que nous venons d'indiquer; ou plutôt il importe beaucoup que le problème lui-même d'une distinction possible entre réalisme et matérialisme n'ait pas surgi un instant devant l'esprit de Marx : aussi bien toute sa philosophie est-elle d'essence polémique, en sorte que l'hyperbole polémique n'est pas un accident chez elle.

En fait il reste que pris non pas séparément, mais au contraire avec toutes les superstructures qui tout

1. On peut dire ainsi avec M. Henri de Man qu'« appliquée au comportement social de la bourgeoisie capitaliste, la doctrine des « idéologies » formulée par Marx est vraie sans aucun doute »; mais il faut ajouter avec le même auteur qu'il n'en va plus de même « si l'on cesse de considérer le comportement social d'une classe pour envisager la « superstructure spirituelle » d'une époque, ou encore lorsque des idéologies de camouflage et de fuite propres à l'époque capitaliste on veut conclure à l'existence de phénomènes analogues à une époque antérieure ». Henri de Man, *L'Idée socialiste*, Paris, Grasset, 1935, p. 125.

2. « Ce mode de production (le capitalisme) est par essence cosmopolite, comme le christianisme. Le christianisme est par suite la religion spéciale du capital. » (Morc. choisis, p. 128.) Une telle phrase est un test remarquable des possibilités de non-sens contenues dans le matérialisme historique. Cf. *ibid.*, p. 126.

en agissant sur lui sont primitivement déterminées par lui, l'économique, — je veux dire ce tissu de relations humaines et d'énergies humaines qui constitue pour Marx, et à bon droit, la réalité méconnue du processus économique, — est érigé par lui en raison dernière de l'histoire. « La conception matérialiste de l'histoire, d'après laquelle les conditions et formes de la production déterminent la formation et l'évolution des sociétés humaines, constitue l'élément capital de la doctrine de K. Marx¹. » Ce qui distingue le marxisme, ce n'est pas seulement d'enseigner la prépondérance de l'économique, d'autres écoles avaient commis et commettent la même erreur, c'est de faire dépendre toutes les formes de vie, avec toutes leurs valeurs et toute leur efficience, non pas niées mais vassalisées, de cet absolu matériel (humain matériel) en mouvement dialectique. Pour revenir au lexique notionnel d'Aristote, disons que la causalité matérielle est devenue ainsi la causalité purement et simplement première.

*Deuxième et troisième temps du processus
de substitution. — Le dynamisme de la matière
et la mission rédemptrice du prolétariat.*

Et, en second lieu, c'est d'elle, c'est de cette causalité matérielle qu'on attendra le *salut*, et comme la réalisation du royaume de Dieu. En repoussant dans la matière le dynamisme de la dialectique hégélienne on pensera que le processus économique — non pas automatiquement, mais avec toutes les énergies qu'il engendre et qui réagissent sur lui, et avant tout avec les énergies de la conscience révolutionnaire — doit conduire à l'empire de la raison, à l'élimination de l'esclavage de l'homme sous les forces irrationnelles,

1. A. Cornu, *op cit.*, Introd, p. 1.

à la victoire de l'homme sur la nécessité, à sa mainmise sur son histoire. L'homme social, au terme de ce développement, sera le maître absolu de l'histoire et de l'univers. La rencontre du messianisme à la fois juif et hégélien de Karl Marx et du messianisme russe devait apparaître à ce point de vue comme singulièrement significative.

Enfin, c'est le troisième temps, par quel médiateur aura lieu cette rédemption? Par le prolétariat. Si la théorie de la lutte des classes apparaît à Marx comme une révélation, c'est que, telle qu'il la conçoit, elle implique essentiellement ce messianisme. Le prolétariat n'est pas seulement pur du péché originel d'exploitation de l'homme par l'homme; précisément parce qu'il est dénué de tout, parce qu'il est au plus bas de l'histoire, il est porteur de la libération humaine, c'est la victime messianique dont le triomphe sera la victoire définitive sur tout ce qui opprime l'humanité, et comme une résurrection d'entre les morts. Berdiaeff aime à signaler la présence de cet élément eschatologique dans la pensée communiste révolutionnaire, et nous reviendrons là-dessus tout à l'heure : au sein même de l'histoire, l'avènement d'une délivrance totale et définitive aura lieu, qui partagera en deux les temps. Le pas sera franchi, du royaume de la nécessité à celui de la liberté.

Le processus de substitution dont nous avons parlé s'achève en ces trois temps. Tout ce qui se référait à une valeur chrétienne (ou même, au sens que nous avons dit, à un indice quelconque du platonisme naturel de notre intelligence) est désormais remplacé.

Dieu est absolument rejeté en principe, et en vertu d'un dogmatisme métaphysique absolu, — non pas au nom de la personne humaine comme faisait l'humanisme rationaliste ou déiste, mais en même temps que la personne comme être spirituel fait à l'image

de Dieu, — et cela au nom du dynamisme historique de la collectivité sociale, au nom de l'homme collectif ou collectivisé en qui et par qui la nature humaine doit trouver son accomplissement. Et du même coup, et par voie de conséquence nécessaire, s'impose une conception sociale qui ne peut être (si multiforme et si variée que soit pour elle l'intégration de l'individu au groupe) qu'un monisme de l'humain collectif : ce qui donne au communisme, non pas une valeur de solution économique relative, mais bien la valeur d'une exigence historique absolue, nécessaire d'une nécessité métaphysique, à raison de laquelle l'homme pleinement élevé à la vie sociale et politique, l'homme collectif qui est l'homme rendu à sa vérité, et en lequel s'épanouit enfin la liberté, doit s'intégrer d'une manière absolue l'homme-personne individuelle, jusqu'alors moment transitoire de la dialectique, et encore soumis à des forces hétéronomes.

C'est ainsi que les thèmes sociaux du communisme apparaissent comme la *conclusion* d'un athéisme originel posé en principe, ou d'un humanisme essentiellement conçu comme un humanisme athée. Cet humanisme marxiste doit être regardé comme le fruit parfait de l'immanentisme hégélien, une fois que la dialectique hégélienne *renversée* a passé de l'« idée » au « réel », c'est-à-dire à l'homme social et historique; il consiste en définitive à revendiquer pour l'homme — une fois délivré par l'abolition de la propriété privée — cette souveraine indépendance dans la maîtrise de la nature et dans le gouvernement de l'histoire, que jadis, au temps de la conscience « aliénée », la religion attribuait à Dieu.

Un démenti au matérialisme historique?

Nous voilà donc en présence d'un démenti apparent au matérialisme marxiste qui regarde *toute* idée

métaphysique ou religieuse comme une expression (elle-même active) de l'économique : l'économie marxiste elle-même, la sociologie marxiste subissent le primat et la détermination d'une certaine métaphysique, — athée, réaliste-dialectique, immanentiste absolue.

Je dis démenti « apparent », car en réalité *cette* idéologie-là, *cette* métaphysique-là, si l'on regarde à ce qu'il y a de plus profond dans la doctrine marxiste, n'y saurait être « relativisée » par l'économique. Et c'est bien plutôt la mise de côté, le rejet dédaigneux de toute idéologie métaphysique comme expression ou reflet transitoire d'un moment économique, qui, en un sens, et malgré l'insistance avec laquelle le marxisme populaire exploite ce thème, est une apparence théorique illusoire, ou, comme les arguments des vieux Sceptiques grecs, un thème drastique destiné à évacuer la pensée adverse. Je pense qu'en bonne doctrine marxiste, il vaut pour une certaine métaphysique, une certaine idéologie : l'idéologie bourgeoise. Quand le bourgeois invoque des valeurs métaphysiques, ce n'est là qu'une superstructure vaine. Mais la métaphysique marxiste, elle, n'est pas une superstructure momentanée, parce qu'elle se trouve, à l'état immanent et vécu, incarnée dans le prolétariat et dans son mouvement. Et c'est ainsi qu'après le grand jour de la révolution universelle (et déjà dans les pays qui auront inauguré celle-ci), on verra des valeurs métaphysiques et « mystiques », celles qu'expriment les mots de justice ou de liberté, et qui étaient regardées jusqu'alors comme une idéologie petite-bourgeoise, on les verra reparaitre avec une plénitude en quelque sorte infinie de réalité et de légitimité : parce qu'alors elles ne seront pas *signifiées* dans des systèmes ou des opinions philosophiques, elles seront *vécues* dans une immanence complète, intégrale, par et dans l'humanité, dans la pratique de l'humanité délivrée par le prolétariat.

La clef, ici encore, est le présupposé d'une métaphysique immanentiste absolue.

Le royaume de Dieu DANS *l'histoire*

Les analyses précédentes nous ont également mis en face d'une contradiction souvent signalée dans le marxisme : d'une part le processus fondamental reconnu par lui, le processus dialectique, doit être un mouvement sans fin; d'autre part, cependant, le dynamisme révolutionnaire a pour objet et pour terme une société communiste qui marquera la fin de la « querelle entre l'homme et la nature et entre l'homme et l'homme¹ », et le triomphe définitif de l'homme sur le destin, — autrement dit, et pour employer les vocables les plus appropriés quant à leur signification intrinsèque et quant à la dérivation historique des idées, il a pour terme le royaume de Dieu *dans l'histoire*.

Nous croyons que ce second aspect répond en réalité à une impulsion antérieure au marxisme lui-même et plus forte que la logique du devenir hégélien (à laquelle Hegel lui-même ne fut pas toujours fidèle), — à une impulsion qui provient de tendances spirituelles profondes immanentes au socialisme en général.

Accordez à un socialiste tout ce qu'il voudra au sujet du régime de la société future; mais ajoutez que, dans la société socialiste organisée de la façon la plus humaine et la plus juste, l'homme sera encore aux prises avec le mal et le malheur, parce qu'ils sont dans l'homme; la loi du conflit à surmonter et de la tension crucifiante, la loi de la guerre pour la paix stimulera encore et déchirera encore l'homme, parce que c'est la loi de la vie créatrice dans l'homme; le désir insatiable de la béatitude et la douleur de cette

1. Voy. plus haut, p. 56, note 2.

existence terrestre habiteront encore l'homme, parce que l'homme est fait pour entrer dans la joie de Dieu; vous avez bien des chances de blesser sans le vouloir votre interlocuteur socialiste, il supportera impatiemment vos paroles. Et j'entends qu'il a beaucoup de bonnes raisons de détester un certain pessimisme et une certaine constatation tranquille et résignée de la misère humaine qui consolent très bien les satisfaits, et dispensent de tout effort pour transformer le monde.

En un sens même, il a raison, il aura toujours raison contre le chrétien, parce que le chrétien ne sera jamais à la hauteur du christianisme, et aura toujours tendance à se reposer trop tôt, — comme s'il pouvait, le malheureux, se reposer ailleurs que là où son Dieu est cloué. La faiblesse humaine cherche à dormir; quand ce n'est pas le doute du vieux stoïque humaniste, ce sont les vérités éternelles qu'elle prend pour oreiller. S'il n'est pas tenu en éveil par une communion douloureuse avec tous les souffrants et les maudits de la vie terrestre, le chrétien risque de dormir sur l'amour même qu'il a reçu.

Mais enfin le christianisme est tout le contraire d'un tel sommeil. Le christianisme authentique a en horreur le pessimisme d'inertie; il est pessimiste et profondément pessimiste en ce sens qu'il sait que la créature est tirée du néant, et que tout ce qui vient du néant tend par soi au néant; mais son optimisme est incomparablement plus profond que son pessimisme parce qu'il sait que la créature vient de Dieu et que tout ce qui vient de Dieu tend à Dieu. Un humanisme réellement chrétien n'immobilise l'homme, pour le bien comme pour le mal, à aucun moment de son évolution; il sait que non seulement dans son être social, mais dans son être intérieur et spirituel, l'homme n'est encore qu'une ébauche nocturne de lui-même, et qu'avant d'atteindre à sa figure définitive — après le temps — il devra passer par bien des

mues et des renouvellements. Car il y a une nature humaine immuable comme telle, mais c'est précisément une nature en mouvement, la nature d'un être de chair fait à l'image de Dieu, c'est-à-dire étonnamment progressif dans le bien et dans le mal. Et il y a des vérités éternelles immuables comme telles, mais qui précisément contraignent l'histoire à faire surgir sans cesse des climats nouveaux, pour qu'elles puissent réaliser sous des formes diverses leurs virtualités dans le temps et dans les choses du temps.

S'il est vrai que le mal et le malheur seront toujours aux prises avec l'homme, c'est sous des formes nouvelles et en révélant de nouvelles profondeurs; car la mort elle-même change de visage avec le temps. Et le bien et la joie révéleront aussi jusqu'à la fin des profondeurs nouvelles. S'il est vrai que la loi du conflit créateur s'imposera toujours à l'homme, c'est pour passer à des formes supérieures de paix active et d'intégration transfiguratrice. S'il est vrai que le cœur de l'homme souffrira toujours de l'angoisse de la béatitude, ce n'est pas parce que l'homme serait condamné à stagner toujours ici-bas dans une vie étroite et misérable, c'est parce que la vie la plus large et la plus abondante sera toujours quelque chose de petit, comparée aux dimensions de son cœur.

Ces explications sembleront peut-être raisonnables à notre interlocuteur socialiste; elles n'apaiseront pas ses inquiétudes; il redoutera toujours qu'elles ne dissimulent une trahison de l'humanisme ou de la révolution. C'est que (comme l'histoire de ses origines philosophiques l'explique du reste clairement) son idée de l'humanisme enveloppe encore, réduite parfois à une simple connotation affective, une certaine revendication messianique, et son idée de la révolution une transposition sécularisée de l'idée du jugement dernier et du royaume de Dieu. Il en a été ainsi pour le socialisme bien avant la découverte du matérialisme historique; même quand il se nourrissait de senti-

ments chrétiens, il mêlait à ses revendications sociales temporelles l'instinct d'une *psyché* qui évinçait pratiquement le christianisme, parce qu'elle détournait, pour en faire des choses du temps et de l'histoire, des réalités qui pour la foi chrétienne sont essentiellement au delà de l'histoire et du temps.

En cela, l'humanisme socialiste prenait la suite de l'humanisme bourgeois. De quelle façon? Pour l'humanisme bourgeois, nous le disions dans le précédent chapitre, Dieu n'est plus que le garant de la puissance démiurgique de l'homme en travail de prospérité; finalement, il devient une idée, et toute la réalité qu'on lui reconnaissait autrefois passe à l'homme. Qu'elle passe à l'homme *réellement*, et non pas seulement en idée, dans la vie et non pas seulement dans la spéculation philosophique, voilà un renversement que le socialisme avait accompli en fait bien avant le renversement marxiste de la dialectique hégélienne. C'est pourquoi il a toujours tenu en suspicion la notion que nous appelons pérégrinale de la communauté temporelle.

L'humanisme socialiste récuse de même l'ascétisme chrétien. Et c'est sans doute en vertu d'une méprise. car il se trompe sur l'essence de cet ascétisme, et s'imaginer qu'il procède d'une haine manichéenne de la nature; mais c'est aussi en vertu d'une double contradiction : d'une part, l'humanisme socialiste sait fort bien en pratique que rien de grand ne se fait que par la souffrance et le sacrifice; mais il ne reconnaît cette loi qu'à l'égard des grandes œuvres collectives, parce qu'ignorant l'univers de la personne il tient pour recherche d'une perfection égoïste ce qui est amour et essentielle générosité; d'autre part, ce qu'il sait fort bien en pratique, il le récuse en théorie, et là encore il apparaît comme l'héritier de l'humanisme bourgeois : non pas renversé cette fois, mais simplement continué. L'humanisme bourgeois récuse le principe ascétique et prétend le remplacer par le principe

technique ou technologique, parce qu'il prétend à une paix sans conflit, progressant indéfiniment dans une harmonie et une satisfaction perpétuelle, à l'image de l'homme inexistantiel du rationalisme. Dans la mesure où il demeure malgré tout, — du moins pour l'âge qui suivra la révolution, — attaché à un tel optimisme, l'humanisme socialiste se fait lui aussi de l'homme une idée faible et légère, rationaliste et bourgeoise.

En restituant contre cet utopisme idyllique la valeur du conflit et de la guerre comme condition du mouvement même de l'histoire, la dialectique marxiste a donné au socialisme une prise sur l'existence et une force qui lui manquaient jusqu'alors, tout en lui transmettant de ce conflit et de cette guerre immanents à l'histoire une conception brutalement univoque.

Mais le marxisme reste en même temps tributaire lui-même du messianisme utopique inhérent depuis l'origine à la tradition socialiste. Et c'est pourquoi, en dépit des exigences théoriques de la dialectique, il voit à la fin sortir des conflits de l'histoire une humanité communiste qui apparaît véritablement comme le terme de l'histoire, et où tout sera réconcilié, comme dans le Verbe de Dieu. Contre quoi l'homme délivré des fatalités et des limitations qui l'oppriment aujourd'hui aura-t-il alors à lutter, sinon contre la mort ? et pour la vaincre aussi ? C'est à un royaume de Dieu que le processus dialectique aboutit : parce que cette dialectique obéit à la loi intime de la *psyché* socialiste, non de la dialectique ; mais c'est à un royaume de Dieu sécularisé, qui tout en terminant l'histoire reste *dans* l'histoire et *dans* le temps de ce monde-ci.

Cette question du royaume de Dieu fera l'objet principal du prochain chapitre. À nos yeux, c'est trahir l'homme et Dieu tout à la fois de ne pas comprendre que l'histoire est en mouvement vers le royaume de Dieu, et de ne pas vouloir que ce royaume

arrive. Mais c'est un non-sens de penser qu'il arrivera *dans* l'histoire, laquelle est invinciblement mêlée de bien et de mal. Préparé par la croissance de l'histoire et par le brassage et l'exhaustion progressive de l'être humain qui s'y accomplissent, il arrivera *à la fin de l'histoire*, je veux dire dans le temps des ressuscités en lequel elle débouchera.

II

LE PROBLÈME PHILOSOPHIQUE DE L'ATHÉISME

L'athéisme invivable

Considérons maintenant le problème de l'athéisme au point de vue philosophique et doctrinal. C'est un problème capital.

Qu'est-ce que nous apprend une conception authentiquement philosophique de la volonté humaine? Que l'athéisme est *invivable* dans sa racine métaphysique, dans son radicalisme absolu, si du moins l'on y peut atteindre.

La volonté en effet va par nature au bien comme tel, au bien pur. Dès qu'elle agit, elle agit pour une fin dernière qui ne peut être qu'un bien qui la comble absolument. Or, où est ce bien en réalité, si ce n'est dans l'être qui est par lui-même la plénitude infinie du Bien? Voilà en bref ce que nous dit une authentique philosophie de la volonté. Ainsi toute volonté, même la plus perverse, désire Dieu sans le savoir. Elle peut choisir d'autres fins dernières, opter pour d'autres amours, c'est encore et toujours Dieu qu'elle désire sous des formes aberrantes et contre son propre choix.

L'athéisme, *s'il pouvait être vécu* jusque dans la

racine du vouloir, désorganiserait, tuerait métaphysiquement la volonté; ce n'est pas par accident, c'est par un effet strictement nécessaire, inscrit dans la nature des choses, que toute expérience absolue de l'athéisme, si elle est consciemment et rigoureusement conduite, provoque à la fin la dissolution psychique.

On pourrait citer ici en témoignage l'héroïque et tragique expérience de Nietzsche; on pourrait aussi invoquer la grande intuition de Dostoïevsky manifestée dans le personnage de Kiriloff. Kiriloff incarne précisément aux yeux de Dostoïevsky l'effort de l'homme pour vivre l'athéisme dans ses racines métaphysiques, dans ses racines ontologiques les plus profondes. Rappelons-nous, dans les *Possédés*, le dialogue de Kiriloff avec Pierre Stepanovitch, quelques minutes avant son suicide. « Si Dieu existe, dit Kiriloff, tout dépend de lui, et je ne peux rien en dehors de sa volonté. S'il n'existe pas, tout dépend de moi et je suis tenu d'affirmer mon *indépendance*... J'ai cherché pendant trois ans l'attribut de ma divinité et je l'ai trouvé. L'attribut de ma divinité, c'est l'indépendance, c'est tout ce par quoi je puis montrer au plus haut degré mon insubordination, ma nouvelle et terrible liberté, car elle est terrible. Je me tuerai pour affirmer mon insubordination, ma nouvelle et terrible liberté. » Sans avoir lu saint Thomas d'Aquin, Dostoïevsky savait bien que l'attribut métaphysique le plus profond de la divinité, c'est l'*aseitas*. Et c'est cet attribut que Kiriloff, parce qu'il est existentiellement athée, doit manifester en lui-même: — en soumettant sa propre existence à son indépendance absolue.

L'athéisme marxiste pourra-t-il être vécu?

Et cependant l'athéisme religieux du communisme soviétique est là devant nous comme un fait : apporte-

t-il un démenti à la loi que nous venons d'énoncer; à moins que lui-même il ne se brise un jour contre cette loi, et qu'un jour le communisme russe ne doive s'en éveiller — en se transfigurant — comme d'un cauchemar du matin?

Le communisme soviétique a compris la gravité du problème; et c'est justement pourquoi il a entrepris de créer une humanité nouvelle. Comme je l'indiquais plus haut, il s'agit pour lui (je parle des exigences idéales du système, quoi qu'il en soit des atténuations et accommodations que la vie concrète pourra ou a pu déjà introduire), il s'agit pour lui de changer l'homme afin d'évincer le Dieu transcendant dont il est l'image; il s'agit de créer un être humain qui soit lui-même le dieu sans nul attribut supra-temporel de l'histoire et de son dynamisme titanique, un être humain qu'il faut d'abord désindividualiser, et dont la joie sera de se dévouer au tout, d'être un organe de la communauté révolutionnaire, en attendant le jour où il trouvera dans le triomphe de l'Homme collectif sur la nature une personnalité transfigurée. [Cette exigence de transformer l'homme, qui faisait une des grandeurs de la révolution léniniste, semble aujourd'hui (année 1936) fort atténuée. Nous pensons que plus ou moins refoulée elle subsiste néanmoins tout en se composant dans le concret — et en composant — avec les imprévisibles resurgissements spontanés de la nature humaine, eux-mêmes aussitôt exploitées par la littérature de propagande officielle.]

Toutefois, notons-le bien, il n'est pas question ici, il n'a jamais été question ici de vivre l'athéisme dans son radicalisme métaphysique, aux profondeurs où un Dostoïevsky l'apercevait chez Kirilloff (bien que, des hommes capables d'aller comme par divination à ces profondeurs, des poètes, on voit des poètes,

1. Cf. Hélène Iswolsky, *L'Homme 1936 en Russie soviétique*, Paris, Courrier des îles, 1936.

comme le grand Alexandre Block, mourir d'inanition sous ce climat spirituel; et depuis lors, à certains moments, combien de suicides de jeunes gens).

Dans la mesure au surplus où les théoiciens marxistes de l'U.R.S.S. élaborent une métaphysique, c'est à une sorte d'hylozoïsme qu'ils reviennent, leur ligne générale philosophique demande qu'on attribue à la matière quelque chose comme l'âme et la liberté; ils n'osent pas dire encore, comme les vieux physiologues de l'Ionie : tout est plein d'âme et de divinité répandue, *panta pléré théôn*; mais c'est bien dans ce sens qu'il semblent se diriger; et comment en serait-il autrement, dès l'instant qu'on met la dialectique dans la matière? L'athéisme métaphysique issu de la gauche hégélienne retourne ainsi peu à peu à ses sources, au vieux panthéisme hégélien.

En réalité, la question pour l'athéisme marxiste, en dépit des apparences pseudo-scientifiques qu'il se donne, reste d'ordre éthique et moral plutôt que métaphysique, elle est de vivre l'athéisme dans sa *traduction éthique*, c'est-à-dire de refuser Dieu comme fin et comme règle de la vie humaine. Ce refus est aux yeux des communistes russes le premier principe d'une vie morale vraiment libre, créatrice, et digne de l'homme, parce qu'ils ignorent Dieu et ne savent pas qu'il est la source de l'humain et de la liberté créatrice dans l'homme. Et plus profondément, dans ses connexions subconscientes les plus typiquement russes (et humaines), il signifie aussi un ressentiment contre Dieu et une revanche contre Dieu, que l'homme refuse de mettre à la tête de sa vie morale parce qu'il ne lui pardonne pas le monde et le mal, — je veux dire l'existence du mal dans le monde, — c'est-à-dire, en définitive, et si nous savions ce que nous disons, la création du monde. Mais quoi, refuser Dieu dans l'ordre éthique, et pour quelque motif que ce soit; choisir une fin dernière autre que Dieu, n'est-ce pas aux yeux du chrétien le simple cas de tout pé-

cheur? Cela n'offre à vrai dire pas grande difficulté métaphysique pour celui-ci, sinon celle de mettre en œuvre le mystère des déficiences de la liberté.

Les ressources de la grâce

Toutefois les interférences du spéculatif et du pratique, dans l'ordre éthique lui-même, ne doivent pas nous induire à confusion, et le refus spéculatif de Dieu comme fin et comme règle suprême de la vie humaine n'est pas nécessairement, pour tel esprit aveuglé, le refus pratique d'ordonner sa propre vie à ce même Dieu dont il ne sait plus le nom. Le chrétien sait que Dieu a des ressources; et que les possibilités de la bonne foi vont plus loin qu'on ne croit. Sous des noms quelconques, qui ne sont pas celui de Dieu, il se peut (nul ne le sait que Dieu même) il se peut que l'acte intérieur de pensée produit par une âme porte sur une réalité qui de fait soit vraiment Dieu. Car, du fait de notre infirmité spirituelle, il peut y avoir discordance entre ce que nous croyons en réalité et les idées par où nous nous exprimons à nous-mêmes ce que nous croyons, et prenons conscience de notre croyance. À toute âme, même ignorant le nom de Dieu, même élevée dans l'athéisme, la grâce propose, au moment où cette âme délibère d'élire même et choisit sa fin ultime, la grâce propose comme objet, comme chose à aimer par-dessus tout, sous quelque nom que cette âme se représente cette chose, — mais alors (et c'est toute la question, et Dieu seul le sait) en pensant sous ce nom *autre chose* que ce qu'il signifie, en allant au delà de ce nom d'idole, — la Réalité absolument bonne méritant tout amour et capable de sauver notre vie.

Et si cette grâce n'est pas refusée, l'âme en question, en optant pour cette réalité, croit obscurément au vrai Dieu et choisit réellement le vrai Dieu, alors même que se trouvant de bonne foi dans l'erreur et

adhérant, non par sa faute, mais par celle de l'éducation reçue, à un système philosophique athée, elle conceptualise cette foi au vrai Dieu dans des formules qui nient celui-ci. Un athée de bonne foi aura alors, contre son propre choix apparent, choisi réellement Dieu pour fin de sa vie.

D'autre part, quelles que soient les forces de l'éducation et de la propagande, un jour arrivera où les problèmes fondamentaux se poseront de nouveau. Faut-il penser que ce jour approche déjà? Après l'habit noir et les grades militaires, les anciens barèmes pédagogiques et les arbres de Noël, le foyer familial et les « plaisirs de la vie », Dieu va-t-il faire sa rentrée en Russie soviétique? Il est moins facile de disposer ainsi de lui, bien qu'il soit assez humble pour accepter même ce chemin. En tout cas, lorsque les problèmes fondamentaux se poseront de nouveau, le communisme russe ne pourra leur faire place — afin de conserver dans l'existence le régime et les résultats sociaux acquis — qu'en renonçant à une erreur spirituelle originelle, — ces choses-là se voient dans l'histoire. Critiquant le soi-disant naturisme que certains de ses partisans professaient en matière de morale sexuelle, Lénine disait à Clara Zetkine : « La dissolution dans la vie sexuelle est quelque chose de bourgeois, c'est un phénomène de décadence¹. » Un jour viendra peut-être où un successeur de Lénine proclamera, et à meilleur droit encore, que l'athéisme est un produit de la décadence bourgeoise. Mais alors la Russie soviétique aura accompli une révolution

1. D'après les *Souvenirs* de Clara Zetkine sur Lénine (1929) — En ce qui concerne l'athéisme, on sait que l'athéisme de Lénine était plus virulent encore, si possible, que celui de Marx. « Toute idée religieuse est une abomination », disait-il. Le dogmatisme antireligieux le plus décadent, l'affirmation que toute religion n'est que superstition, et que toute connaissance quelle qu'elle soit de ce qui dépasse la sphère de l'expérience scientifique est impossible, étaient pour lui des thèmes absolument fondamentaux. Cf. son livre *Matérialisme et Empirio-criticisme*, 1909.

nouvelle, et, pour sauver la première, transmué ses valeurs.

L'athéisme originel, qui conditionne au départ la conception communiste de la vie sociale et politique, se traduit en effet dans le domaine pratique par une certaine échelle des valeurs. Actuellement, c'est la production industrielle qui semble la plus urgente valeur de civilisation pour le communisme soviétique. Plus généralement, tant qu'il ne reconnaîtra pas dans l'homme des réalités nécessaires à son bonheur lui-même, et qui sont d'un ordre supérieur à l'ordre temporel, il verra inévitablement dans l'œuvre commune à produire ici-bas le moyen suprême du bonheur de l'homme; et tout ce qui impose une mesure à cette œuvre commune lui apparaîtra comme une trahison de l'homme : Dieu donc ne devra rien se réserver dans l'homme, et une réquisition totalitaire des énergies de l'homme se trouvera ainsi au terme, comme un fruit de l'athéisme posé à l'origine. Si l'expérience des réalités humaines et les résistances de la nature et la prise de conscience des problèmes fondamentaux éliminent peu à peu l'athéisme, cette échelle des valeurs à base d'athéisme sera éliminée en même temps, et les valeurs les plus hautement personnelles reconnues : et cela même s'accompagnera, non d'une régression vers un ancien monde, mais d'un progressif renouvellement des mœurs et des structures de civilisation.

III

LA SIGNIFICATION CULTURELLE DE L'ATHÉISME RUSSE

Un ressentiment contre Dieu

Arrivons à la troisième question concernant l'athéisme russe contemporain : considéré non pas

doctrinalement, mais historiquement, culturellement. Quelle est à ce point de vue sa signification?

Il n'est pas lié en Russie (je parle du peuple russe, non des théoriciens) à une tradition rationaliste, aux longs combats de l'Aufklärung comme ce serait le cas en Occident. Sa base historique populaire en Russie, c'est la religion elle-même du peuple, qui comme une immense masse dynamique irrationnelle peut se renverser brusquement tout entière dans un sens ou dans l'autre, et se jeter dans l'abîme de l'athéisme par un vertige mystique, par un ressentiment contre Dieu, comme elle peut aussi se renverser de nouveau et se jeter dans une croyance en Dieu d'ailleurs plus ou moins pure. Sur cette base historique populaire un athéisme « scientifique » peut-il s'édifier? C'est sans doute une question quelque peu inquiétante pour les théoriciens des sans-Dieu. Il semble toutefois que pour le moment, une très grande partie de la jeunesse soit parvenue à un état de complète indifférence religieuse, — due peut-être, précisément, pour une part, à un transfert du sentiment religieux sur d'autres objets.

Une purification par le feu

Mais ce que nous voudrions faire remarquer, c'est que cet athéisme brutal dont nous parlons (cet anti-humanisme) représente en quelque sorte la phase humaniste de l'histoire du peuple russe. N'oublions pas qu'à donner à ces mots leur sens culturel complet, la Russie n'a pas eu de moyen âge ni de Renaissance.

Sans faire injure à l'Eglise orthodoxe elle-même (il y a eu des saints dans cette Eglise; et bien des âmes, aujourd'hui, y souffrent héroïquement pour leur foi), on doit constater que culturellement, psychologiquement, un développement religieux aberrant s'est produit dans de vastes régions de la pensée et du peuple russes.

D'une part, la nature et la raison n'y ont jamais pris leurs places respectives. L'ordre naturel comme tel n'y a jamais été reconnu; le rationnel y a toujours été tenu en suspicion.

D'autre part un sentiment religieux d'origine terrestre et païenne, un messianisme contenant bien des éléments mélangés, un culte de la sainte terre russe, une mystique qui se développait surtout dans les sectes pullulantes et qui drainait toutes sortes d'impuretés, tout cela envahissait les structures notionnelles et visibles de la tradition chrétienne, ainsi paganisée du dedans. Les concepts chrétiens étaient dès lors comme désorganisés sur place en vertu d'un processus intérieur et caché. Bref, un *supernaturalisme* outrancier, — dont la tendance était de mépriser la raison, et de regarder la nature, ainsi qu'un Solovieff lui-même le disait, comme un « processus de corruption », — et un *paganisme* qui le parasitait du dedans, formaient un complexe indissoluble qui appelait une catastrophe.

Par l'effet d'une révolution au fond de laquelle agissent de puissants courants irrationnels, et qui vit d'un héroïsme irrationnel et d'un mysticisme retourné, mais qui se donne pour but de rationaliser la vie jusqu'au point d'en éliminer le moindre élément de mystère, la raison et la nature ont peut-être chance de retrouver leur place dans la structure culturelle du monde russe, au terme le plus aberrant de l'humanisme anthropocentrique et sous les espèces du matérialisme et du scientisme les plus décevants¹. Mais en-

1. Il est remarquable que le plus récent mot d'ordre communiste est à cette date l'humanisme, — un « humanisme socialiste » auquel on demande de choisir dans la tradition humaniste occidentale une certaine part, celle qui est orientée vers la glorification de l'homme « émancipé » de Dieu. Par là même le communisme reste fidèle à son postulat athéiste, mais ce nouveau mot d'ordre, en l'obligeant au choix en question, le condamne à une attitude plus « sectaire » à vrai dire qu'« humaniste », et à une méconnaissance dogmatique des plus profondes sources historiques de

fin il y a là comme une sorte de nettoyage, de purification par le feu; et l'ouverture d'une possibilité pour le peuple russe d'une prise de conscience des valeurs propres de la nature et de la raison. De là un développement historique qui, après s'être déclenché sous le climat d'erreurs violentes et d'illusions parfaitement naïves, — et après avoir (ce qui est très russe) passé par les pires catastrophes, — devra sans doute, sinon dans la masse entière, au moins dans une partie de celle-ci, aboutir à un redressement qui rétablira les véritables valeurs culturelles.

Le point de vue post-révolutionnaire

On peut comprendre ainsi le point de vue « post-révolutionnaire » qui est actuellement celui d'un certain nombre de Russes chrétiens; ceux-ci prennent

l'humanisme et d'une partie essentielle de ses richesses (quand il faisait récemment l'éloge de Ratine, André Gide s'est-il rendu compte qu'il se comportait en hérétique de l'« humanisme socialiste » ?)

De plus, en liant expressément, comme c'était le cas pour Marx lui-même, la conception prolétarienne du monde à une tradition en définitive bourgeoise (il n'y a rien de plus bourgeois que l'humanisme rationaliste et athée), ce nouveau mot d'ordre implique un reniement ou en tout cas un affaiblissement considérable de la prétention originelle de la révolution communiste à l'engendrement d'un homme radicalement nouveau. Quand on voit quels ont été les fruits de l'humanisme anthropocentrique pour la civilisation bourgeoise, on peut se demander quel avantage aurait le prolétariat à absorber la même philosophie, et si c'est l'honorer beaucoup que de vouloir en faire l'héritier de ce qu'il y a de plus sot au monde, la libre-pensée bourgeoise. (

Et toutefois, à un autre point de vue, on peut trouver dans cet élan vers un humanisme socialiste une obscure prémisse d'un enchaînement historique qui conclura peut-être tout autrement qu'on ne pense. Car l'humanisme anthropocentrique des temps modernes est vitalelement lié à une tradition humaniste plus profonde et plus ancienne, et à des sources religieuses, sans lesquelles il ne peut absolument pas être compris. Et quand un jour en Russie on étudiera de nouveau ces sources, on risquera alors d'en reconnaître la valeur.. [Juillet 1935.]

leur point de départ dans le fait historique de la révolution d'octobre, et ils pensent que des germinations toutes nouvelles par rapport à cette révolution elle-même sortiront de là; et ils espèrent même parfois (il est bon d'espérer contre toute espérance) qu'ayant ainsi brûlé les étapes, la Russie verra peut-être plus vite que d'autres pays se dessiner les linéaments d'une chrétienté nouvelle. Ce qu'on peut penser en tout cas avec plus de probabilité, c'est que des possibilités inattendues d'expansion et de lutte spirituelle héroïque s'ouvriront là pour une renaissance chrétienne consciente de son intégralisme humain et divin, si elle y a des représentants suffisamment éclairés, et libres de tout sauf de Dieu.

IV

DEUX POSITIONS CHRÉTIENNES

La position barthienne

Nous avons dit que l'autre position pure à laquelle conduit la dialectique de l'humanisme moderne, c'est la position chrétienne pure : où, non pas le Dieu des philosophes, mais le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob est reconnu; où l'homme est connu comme l'homme du péché et de l'Incarnation, ayant pour centré Dieu, non lui-même; régénéré par la grâce.

Deux positions peuvent être distinguées ici : une position avant tout réactionnelle, une volonté de purification par retour en arrière; et une position intégraliste et progressive.

La première, la position « archaïste », nous la trouvons dans une certaine école protestante contemporaine, marquée par le retour au calvinisme primitif.

C'est une position d'anti-humanisme primordial, et en définitive, avec tous les repentirs théologiques dont une dialectique très intelligente et très nourrie d'expérience peut orner une doctrine, — d'annihilation de l'homme devant Dieu. On peut ainsi caractériser sommairement la doctrine du grand théologien protestant Karl Barth, qui, en partie sous l'influence des idées de Kierkegaard, et par une reprise violente de l'esprit luthérien primitif équipé de la logique linéaire de Calvin, a entièrement retourné les positions du protestantisme en Allemagne. Schleiermacher, Harnack, le libéralisme et le rationalisme religieux classiques au XIX^e siècle, tout cela est désormais fossile : ce qu'on reproche maintenant au catholicisme, c'est de faire trop de place à l'humain. Bref, on revient au pessimisme pur du protestantisme primitif. De là ce qu'on pourrait appeler le drame de Barth lui-même. Il ne veut écouter que Dieu seul, et ne veut qu'écouter Dieu; il refuse et méconnaît le caractère instrumental de l'humain dans l'Eglise. Mais alors, quand il parle, et plus il parle pour proclamer que l'homme ne doit écouter que Dieu, c'est lui-même qui parle et c'est lui qu'on écoute, et c'est sa personnalité qui émeut les gens.

Son erreur, en définitive, c'est celle de Luther et de Calvin, c'est de croire que la grâce ne vivifie pas. C'est pourquoi, quand il rend justice au passé, il retourne au passé comme tel, au passé arrêté, — au passé mort, comme pour les calvinistes la liberté humaine reste morte sous la grâce, — non à la substance à la fois éternelle et progressive, au principe interne d'activité par lequel le passé vivait, et nous vivons aussi.

La position thomiste

L'autre position chrétienne pure, la position « intégraliste » et « progressive », c'est celle du catholi-

cisme, et elle trouve ses armes conceptuelles chez saint Thomas d'Aquin. S'il est vrai qu'il y a une sorte de blasphème contre le gouvernement de Dieu dans l'histoire à vouloir *retourner* à un état passé, s'il est vrai qu'il y a une croissance organique tout à la fois de l'Eglise et du monde, alors la tâche qui s'impose au chrétien est de sauver les vérités « humanistes » défigurées par quatre siècles d'humanisme anthropocentrique, au moment même où la culture humaniste se corrompt, et où ces vérités périssent en même temps que les erreurs qui les viciaient et les opprimaient.

Mais alors, on le voit, c'est d'une refonte totale de nos structures culturelles et temporelles, formées sous le climat du dualisme et du rationalisme anthropocentriques, c'est d'une transformation substantielle de ces structures qu'il s'agit. C'est du passage à un nouvel âge de civilisation.

V

UN NOUVEL AGE DE CULTURE CHRÉTIENNE

La créature réhabilitée en Dieu

Nous avons distingué dans notre premier chapitre trois problèmes particulièrement significatifs pour la philosophie de la culture, et nous les avons considérés d'abord au point de vue de la chrétienté médiévale, ensuite au point de vue de l'humanisme classique d'après la Renaissance et la Réforme.

Considérons donc maintenant ces trois problèmes au point de vue d'un nouvel âge de civilisation et de chrétienté, et parlons tout d'abord de l'attitude pratique de la créature en face de sa destinée.

A ce nouveau moment de l'histoire de la culture chrétienne, la créature ne serait pas méconnue ni

annihilée devant Dieu; et elle ne serait pas non plus réhabilitée sans Dieu ou contre Dieu; elle serait réhabilitée *en Dieu*. Il n'est plus qu'une issue à l'histoire du monde. je dis en régime chrétien, quoi qu'il en soit du reste. C'est que la créature soit vraiment respectée *dans* sa liaison à Dieu et *parce que* tenant tout de lui; humanisme, mais humanisme théocentrique, enraciné là où l'homme a ses racines, humanisme intégral, humanisme de l'Incarnation¹.

Ici quelques observations pourraient être proposées concernant le mépris des créatures montré par les saints et dont il est beaucoup question dans la littérature hagiographique. Il ne faudrait pas se méprendre sur cette expression, qui décèle surtout la faiblesse de notre langage. « Le saint voit pratiquement que les créatures ne sont rien au regard de Celui qu'il aime et de la Fin qu'il s'est choisie. C'est un mépris d'amoureux à l'endroit de ce qui n'est pas l'être aimé. Et plus il méprise les créatures en tant que rivales de Dieu, ou objet d'une option possible contre Dieu, plus il les chérit en tant qu'aimées de Dieu, et faites vraiment par lui bonnes et dignes d'être aimées. Car aimer un être en Dieu et pour Dieu, ce n'est pas le traiter comme un pur moyen ou une pure occasion d'aimer Dieu, c'est aimer cet être et le traiter comme une fin, parce qu'il *mérite* d'être aimé, je dis selon que ce mérite même et cette dignité de fin découlent du souverain Amour et de la souveraine Amabilité de Dieu. Ainsi se comprend ce paradoxe qu'à la fin le saint enveloppe d'un universel amour d'amitié, et de piété, — incomparablement plus libre, mais plus tendre aussi et plus heureux que l'amour de concupiscence du voluptueux ou de l'avare — tout ce qui passe dans le temps, et toute la faiblesse et la beauté des choses, tout ce qu'il a quitté². »

1. Cf. *Science et Sagesse*, chap. III.

2. *Les Degrés du Savoir*, pp. 664-666.

Eh bien, ce que nous voudrions suggérer, c'est que cette attitude du saint, qui, en définitive, à proprement parler, n'est pas une attitude de mépris envers les choses, mais plutôt d'assomption et de transfiguration des choses, dans un amour supérieur aux choses, c'est elle qui, supposée généralisée, devenue commune, rendue à son tour un lieu commun de la psychologie chrétienne, répondrait à cette *réhabilitation de la créature en Dieu* qui nous paraît caractéristique d'un nouvel âge de chrétienté, et d'un nouvel humanisme, — essentiellement différent de l'humanisme au sens ordinaire du mot, de l'humanisme anthropocentrique, qui avait son type dans le héros de la Renaissance ou dans l'« honnête homme » classique; tandis que l'humanisme théocentrique a son type dans le saint, et ne peut se réaliser que si des saints y mettent la main. Cela veut dire qu'il ne peut se réaliser qu'à l'aide des moyens que la spiritualité chrétienne nomme les moyens de la croix, je ne dis pas la croix comme insigne extérieur et symbole placé sur la couronne des rois chrétiens, ou décorant des poitrines honorables, je dis la croix du cœur, les souffrances rédemptrices assumées au sein même de l'existence.

L'attitude dont nous venons de parler ne peut se généraliser que si elle est liée à un progrès dans la conscience que la créature a d'elle-même, et tout à la fois du mystère de la croix s'accomplissant en elle. Dans les conditions propres de notre âge et après les expériences — amères, mais enfin elles ont eu lieu — que nous avons faites, une certaine réflexivité très avertie apparaît comme inhérente à la façon dont l'être humain se comporte devant Dieu et devant le mystère de sa destinée¹. Les dommages causés par la conscience malheureuse et divisée ne peuvent être réparés que par une prise de conscience plus parfaite, et pleinement spirituelle. Seule une conscience

1. Cf. *Science et Sagesse*, chap. III.

de soi évangélique peut vaincre la tragédie de la conscience de soi naturaliste.

Nous comprenons de cette façon que si, pour une civilisation chrétienne naïve, je veux dire qui tablait sur l'unité native et naïve de l'homme, progresser vers Dieu c'était avant tout lui élever un trône sur la terre selon les droits de sa majesté, en revanche, pour une civilisation chrétienne qui ne peut plus être naïve, et où l'homme doit regagner son unité perdue en se reprenant lui-même en main sous l'instinct de la grâce, progresser vers Dieu sera, semble-t-il, avant tout, préparer pour l'homme les conditions terrestres d'une vie où l'amour souverain puisse *descendre* et faire dans l'homme et avec lui une œuvre divinement humaine.

La liberté créée

De ce nouvel humanisme, les problèmes spéculatifs qui commandent toute grande période de culture recevraient sans doute un certain renouvellement. N'avons-nous pas dit qu'à chaque âge de civilisation correspond une certaine conception typique des relations de la grâce et de la liberté? En ce qui concerne ce problème de la grâce et de la liberté, l'âge de la théologie humaniste, mitigée ou absolue, paraît bien définitivement terminé. Et alors, comme la théologie augustinienne de la grâce et de la liberté domine le moyen âge, comme celle de Calvin et celle de Molina dominant les temps modernes, nous pensons que la théologie de saint Thomas dominera une nouvelle chrétienté.

S'il est vrai qu'elle sera pleinement dégagée de l'humanisme anthropocentrique, cette nouvelle chrétienté comprendra que, comme l'enseigne Thomas d'Aquin, ce n'est pas en disputant le terrain à la causalité divine que le philosophe peut affirmer et reconnaître en face de Dieu la liberté créée, dans toute la mesure

où elle comporte de l'être et du bien. C'est en reconnaissant que dans toute cette mesure la liberté créée reçoit de la causalité divine; en reconnaissant qu'elle est envahie, traversée, imbibée jusqu'à sa dernière actualisation par la causalité créatrice.

Tout cela a été pleinement mis en lumière par l'école dominicaine commentant saint Thomas d'Aquin, mais il y a dans saint Thomas des principes qui, à notre avis, n'ont pas encore été suffisamment exploités quand il s'agit de traiter, non plus de la liberté créée dans le cas des actes bons ou méritoires, mais de cette même liberté dans le cas des actes mauvais, dans la ligne du mal.

Saint Thomas explique que « la cause première du manque à la grâce provient de nous-mêmes », *defectus gratiae causa prima est ex nobis*¹, et ce mot va singulièrement loin. Dans la ligne du mal, c'est la créature qui est cause première.

Nous pensons que si la théologie de l'avenir et la philosophie chrétienne s'appliquent à dégager ce qui est contenu dans les principes de saint Thomas à ce sujet, elles feront des découvertes importantes et seront amenées, en ce qui concerne les défaillances de la liberté créée, à une synthèse plus approfondie, mettant en lumière des aspects nouveaux du mystère de la science et de la volonté divines dans leur rapport avec l'homme, et faisant mieux comprendre à quel point Dieu porte le respect de cette faible liberté qu'est la liberté humaine. Si la créature a vraiment et réellement la première initiative dans la ligne du mal, elle intervient — négativement — dans le modelage lui-même des desseins providentiels. Dans son instant éternel auquel tous les moments du temps sont présents, Dieu, pour faire et voir d'un seul regard toute l'histoire humaine, attend, si l'on peut ainsi parler, que chacun de nous refuse ou non les dons de

1. *Sum. theol.*, I-II, 112. 3, ad 2.

l'influx souverain dont tout être et toute action tiennent tout, — tout, sauf le néant que nous y mettons.

Et précisément parce que l'âge nouveau de chrétienté dont nous parlons sera un âge. non d'oubli sacré de l'humain, mais d'attention évangélique à l'humain, d'humanisme théocentrique. nous pensons que cette synthèse nouvelle, ces aspects nouveaux du problème de la grâce et de la liberté, comme aussi les aspects qui concernent la valeur propre et non pas seulement instrumentale de l'histoire humaine, de l'activité profane et temporelle de l'être humain, seront typiques pour cet âge nouveau.

Une conscience de soi évangélique

En ce qui concerne enfin le problème de l'homme, disons qu'alors le regard du chrétien ne serait pas comme écarté, ainsi qu'il arrivait au moyen âge, du mystère de sa nature créée et de son fond irrationnel; il scruterait ce mystère, mais selon un autre mode d'introspection que celui du naturalisme moderne : avec ce que nous avons appelé tout à l'heure une *conscience de soi évangélique*. Une telle conscience comporte à notre avis ces deux caractères principaux : elle se connaît sans se rechercher; les jugements de valeur qu'elle pose sont purement spirituels, purs de préoccupations sociologiques, cette intervention de l'homme social dans nos jugements sur les âmes et sur notre propre âme sur laquelle Max Scheler a justement attiré l'attention, n'y a point de place.

Dès lors elle peut atteindre et scruter la personne humaine dans sa valeur de personne et sans la dissocier, elle peut découvrir sa texture spirituelle comme image de Dieu que le mal ne peut pas corrompre radicalement, et qui gémit naturellement, non pas sans doute vers la grâce comme telle, que la nature à elle seule ne connaît pas, mais vers une plénitude que, de fait, la grâce seule peut donner.

Et cette conscience atteint aussi et scrute les régions obscures de l'homme. Elle descend dans l'enfer intérieur, elle explore les lieux bas, non en répudiant la distinction du bien et du mal, comme fait le naturalisme moderne, mais en transcendant les réprobations purement sociologiques auxquelles nous faisons allusion à l'instant, et en ayant du mal lui-même une intelligence proprement chrétienne, en application de ce paradoxe du christianisme : le péché qui me sépare de Dieu juste, c'est lui qui attire Dieu miséricordieux. Ayez pitié de moi, dit l'âme chrétienne, *parce que j'ai péché.*

Enfin une telle conscience de soi implique un respect évangélique de la nature et de la raison, de ces structures naturelles que l'humanisme moderne a servi à découvrir et qu'il n'a pas su préserver, et de la grandeur originelle de l'homme jamais complètement effacée par le mal.

L'homme du libéralisme bourgeois

Mais un autre trait de cet humanisme intégral doit aussi être mis en lumière. C'est la prise de conscience des exigences évangéliques à l'égard de la vie temporelle et séculière, de la vie profane; exigences qui veulent la transfiguration de l'ordre temporel, de la vie sociale elle-même (je veux dire une transformation perpétuellement reprise et approfondie, jusqu'à la transfiguration finale, quand la chair ressuscitera).

Trop longtemps — pendant l'âge moderne, — le monde chrétien frappé de dualisme a obéi à deux rythmes opposés, un rythme religieux pour le temps de l'Eglise et du culte, un rythme naturaliste pour le temps du monde et de la vie profane. Le moyen âge, lui, avait le sens de l'unité. Mais la raison de conditions historiques trop difficiles, — parce qu'il travaillait sur un fond barbare et païen non encore affouillé par les purifications des grandes épreuves

historiques, — la réfraction des exigences évangéliques dans le social-temporel y était restée en grande partie symbolique et figurative.

Là encore le cas de l'Etat soviétique peut fournir matière à utiles réflexions. Il est remarquable que sa philosophie revienne — contre l'héritage idéologique de Jean-Jacques Rousseau — à un certain pessimisme¹. Pour elle il y a un homme du péché, un *vieil homme* à détruire. C'est pourquoi il faut changer l'homme. Et quel est cet homme du péché? — C'est l'homme « petit-bourgeois », l'homme du libéralisme bourgeois.

Comment, de notre point de vue, le caractériserons-nous? Il apparaît comme une production pharisaïque et décadente née de l'esprit puritain ou janséniste et de l'esprit rationaliste. Cet homme préfère à l'amour les fictions juridiques (il n'est pas « érotique », comme dit Sombart); et à l'être il préfère les fictions psychologiques (c'est pourquoi on peut dire qu'il n'est pas non plus « ontologique »).

Toute une métaphysique idéaliste et nominaliste est sous-jacente à son comportement. De là, dans le monde créé par lui, le primat du signe : de l'opinion dans la vie politique, de l'argent dans la vie économique.

Cet homme bourgeois a nié tout le mal et l'irrationnel en lui, de manière à pouvoir jouir du témoignage de sa conscience, à être content de lui, juste par lui-même. Il s'établit ainsi dans l'illusion et la duperie d'une fausse conscience de soi nominaliste. Il fait d'ailleurs grand usage de moralisme et de spiritualisme; il est animé d'un dévouement souvent sincère et ardent à des vérités et à des vertus d'ordre naturel : mais qu'il vide de leur contenu le plus pré-

1. Nous disons à un *certain pessimisme*. Elle continue avec cela de dépendre d'une racine rousseauiste et d'une philosophie optimiste-absolue de l'homme. Cf. plus haut, p. 67-68, et plus loin, p. 241-242.

cieux et qu'il rend en quelque sorte mythiques, parce qu'il les a séparées du Dieu vivant et de l'amour, car il est déiste ou athée, c'est lui qui a appris l'athéisme à ses élèves et héritiers communistes.

L'effort de Marx (comme plus tard celui de Freud) aura été de dénoncer le mensonge de cette fausse conscience. Celle-ci, à vrai dire, recouvre et dissimule de profonds courants inconscients, — non seulement les intérêts économiques, les intérêts de classe, comme Marx l'affirme, mais, en général, tout ce monde de la concupiscence et de l'amour égoïste de soi, et de l'irrationnel et du démonique, qu'on a voulu nier, et que nul ne caractérisera jamais mieux que ne l'a fait saint Paul.

Cet homme bourgeois, qui déplaît à la conscience chrétienne autant qu'à la conscience communiste, le communisme veut le changer mécaniquement et du dehors, par des moyens techniques et sociaux, et par la chirurgie et le modelage de la pédagogie et de la propagande. Et pour cela il s'attaque non seulement à cet homme bourgeois, — mais à l'Homme dans sa nature même, et dans sa dignité essentielle, en tant qu'image de Dieu, en tant que postulant par son être de nature et par son être de grâce les biens les plus élevés de la personne : Dieu et la vie éternelle, une liberté et une vie spirituelle centrées sur des réalités intérieures à l'homme mais supra-humaines, et, comme premier milieu social proprement humain, la famille avec sa vie propre, économique et spirituelle, et avec ses primordiales exigences de droit naturel dont la législation civile fixe les modalités, mais qu'elle ne crée point.

Quoi qu'il en soit des corrections apportées à la théorie par les nécessités vitales, la théorie va à faire de l'homme une simple énergie de la vie commune, car, pour la philosophie marxiste, toute valeur transcendante quelle qu'elle soit est liée à l'exploitation de l'homme par l'homme.

Le marxisme et l'homme

La tragédie du marxisme est ici que, voulant avec raison, — mais sans avoir pris conscience des problèmes propres de la personne, — trouver une issue à ce désespoir et à cette décomposition de la personne humaine auxquels aboutit la dialectique de l'humanisme anthropocentrique, et dont nous avons parlé plus haut, il est lui-même tributaire de l'humanisme bourgeois dans sa métaphysique la plus aberrante et la plus inhumaine, et porte celle-ci : l'athéisme, l'immanentisme, l'anthropocentrisme, à son plus haut point d'exaspération. Privé des bases métaphysiques indispensables, son effort pour restaurer l'être humain dans la joie au travail et la joie de vivre ne peut dès lors, — je dis considéré dans la logique propre et dans l'esprit propre du système, — conduire qu'à des résultats plus décevants encore que ceux de l'humanisme classique. C'est se proposer une fin bonne que de vouloir élever la masse des hommes à une vie authentiquement sociale et politique : mais cette fin elle-même est manquée si on refuse de comprendre que la vie sociale et politique de la communauté terrestre est sans doute une vie haute et difficile, mais ordonnée à quelque chose de meilleur, et qu'elle répond sans doute à des aspirations premières de la personne humaine, de la personne comme personne, mais non pas aux plus élevées ni aux plus radicales, qui demandent de passer à des communions supérieures¹.

Il se peut fort bien du reste qu'en fait, — moins par la vertu du marxisme que par une conséquence

1. Cf. *Du Régime Temporel et de la Liberté*, pp. 46-64.

à la fois des destructions et purifications violentes opérées par lui, et des ressources profondes de la nature humaine ainsi mise à vif, — l'homme, dans une expérience comme celle de la Russie communiste, retrouve certains ressorts élémentaires de sa réalité ontologique et commence ainsi (à un prix terrible, dont seuls les chrétiens, s'ils comprenaient et s'ils voulaient, pourraient dispenser l'humanité) à surmonter les impossibilités finales et les dissociations de la phase bourgeoise de l'anthropocentrisme. Et sans doute le marxisme sera toujours prêt, — à raison des facilités de la pensée dialectique, qui garde partout, et chez Marx lui-même, cette ambiguïté, cette vertu de « mystification » si bien dénoncée par lui chez Hegel, et qui permet à chaque instant d'ouvrir, soi-disant en vertu d'un développement interne de la logique du système, n'importe où n'importe quelle porte, ouverte de fait par la seule pression irrésistible de l'étrangère réalité, — le marxisme sera toujours prêt à intégrer ou à prétendre intégrer tous ces renouvellements humains. Il reste que, de soi, il ne tend à restaurer l'unité de l'être humain qu'en lui demandant d'abdiquer ses plus intimes exigences au profit du monisme de la vie collective; et que, dans l'effort d'intégration lui-même dont je viens de parler, il avoue une profonde inhumanité, car il ne l'accomplit qu'en prétendant plier l'homme au gré de ses décrets. Qu'importe à quoi on le plie? L'essentiel est de garder la maîtrise sur lui. Nous avons sous les yeux d'étranges spectacles d'obéissance passive, l'être humain devient souple comme un gant. Qu'un jour un successeur de Staline commande à ses peuples fidèles d'adorer les électrons ou de plier le genou devant les saintes images, dans les deux cas il y aura pareillement lieu de s'inquiéter; à quelque objet qu'il applique son bon plaisir, le césaropapisme insulte la personne humaine et Dieu.

U.R.S.S. et Marxisme

Nous croyons qu'une juste critique du marxisme, ainsi que nous le remarquons plus haut, doit se proposer d'abord d'y distinguer certaines intuitions vraies d'avec les faux principes et les conceptualisations erronées qui les ont déformées dès l'abord. Marx a vu l'importance essentielle du régime de production dans l'évolution; il y a dans le matérialisme historique une vérité mal formulée qu'une philosophie qui appliquerait au mouvement de l'histoire les principes de l'hylémorphisme pourrait sauver : mais chez Marx elle est gâtée, comme nous l'avons vu, par un monisme athée d'origine hégélienne. Marx a vu de même le caractère usuraire que l'esprit capitaliste a imprimé à l'économie moderne; il a conceptualisé cette intuition dans une théorie erronée de la plus-value. Il a vu que la lutte des classes est la conséquence effective du système capitaliste, et que la grande tâche historique des temps modernes sera l'émancipation sociale du prolétariat; mais il a bloqué cette intuition avec un messianisme de guerre sociale inexpiable, et une fausse philosophie de l'homme et du travail, aboutissant à socialiser l'être humain tout entier.

Il est clair qu'il faut et qu'il faudra de plus en plus disjoindre le jugement à porter sur le marxisme, qui est une certaine essence doctrinale abstraitement considérée, et le jugement à porter sur les développements de la Russie soviétique, qui concernent des activités humaines concrètes, placées sous le signe du marxisme (interprété lui-même selon certaines de ses virtualités, les plus dynamiques), mais soumises aux interférences de causalité propres aux réalités existentielles, et subissant constamment les leçons de l'expérience, les résistances et les poussées de la vie, et les nécessités particulières à l'état historique de la Russie. Cependant, s'il y a dans le marxisme comme

doctrine l'ambiguïté que nous venons de rappeler, il ne faudra pas s'étonner qu'une ambiguïté semblable, augmentée considérablement et de plus en plus par l'intervention des facteurs historiques concrets, se retrouve, sur le plan de l'existence, dans le communisme russe¹.

Nous ne saurions récuser les enquêtes de bonne foi qui nous montrent la façon dont la Russie soviétique a su, non sans courber devant le réel maintes prétentions théoriques, faire franchir en quelques années à une économie arriérée d'étonnantes étapes, et qui nous annoncent la germination dans ce pays d'une « forme de civilisation nouvelle » (la question est de savoir quelle en est la valeur) ; cette nouvelle forme de civilisation naît à l'existence après le sacrifice de millions de vies humaines, et des pertes irréparables ; les éléments positifs qu'elle contient, disons brièvement qu'autant qu'il est possible de se prononcer de loin, et sur documents écrits, ils se résument à notre avis dans la liquidation du système du « profit à faire » et de l'asservissement de la force-travail humaine à la fécondité de l'argent² (liquidation

1. Cf. Sidney and Beatrice Webb, *Soviet Communism : A new civilisation?* Londres et New-York, 1936. La bonne foi des auteurs, et leur souci d'exacte information, ne sont du reste pas exclusifs d'une certaine naïveté assez facilement discernable ; Ernest Mercier, *Réflexions sur l'U.R.S.S.*, janvier 1936, Centre polytechnicien d'Etudes économiques ; Waldemar Gurian, *Der Bolschewismus, Einführung in Geschichte und Lehre*, Herder, Freiburg, 1931 (trad. franç., 1934) ; Arthur Rosenberg, *Histoire du Bolchevisme*, trad. franç., Grasset 1936 ; Boris Souvarine, *Staline*, Paris, Plon, 1935 ; et l'excellent petit livre de M^{me} Hélène Iswolsky, *L'Homme 1936 en Russie soviétique*, Paris, Desclée de Brouwer (Courrier des îles), 1936. — Voir aussi les deux lettres de Victor Serge à Magdeleine Paz et à André Gide, *Espit*, juin 1936.

2 Une certaine forme d'« exploitation de l'homme par l'homme » se trouve ainsi abolie. Il ne suffit pas toutefois d'abolir le régime capitaliste (surtout quand on le remplace par le communisme) pour faire cesser toute forme d'exploitation de l'homme par l'homme ; en particulier l'exploitation

appréciable surtout eu égard à des formes futures, car pour le moment elle a pour rançon un pesant étatisme, mais enfin c'est elle qui explique la grande espérance suscitée chez beaucoup d'éléments du monde ouvrier par l'expérience russe); et dans l'effort en perpétuel renouvellement pour instaurer, du moins dans l'ordre de la morphologie des lois, une « démocratie multiforme¹ », intégrant la multitude humaine à la vie sociale, politique et culturelle de la communauté. Si durement qu'y vive et qu'y soit traité l'être humain, il a du moins le sentiment, dans ce pays où le servage et les mœurs consécutives avaient si longtemps duré, qu'une humiliation sociale séculaire a cessé².

Nous ne saurions récuser non plus d'autres témoignages d'une pareille bonne foi, qui insistent davantage sur les erreurs et les méthodes barbares qui vicient le système, et qui nous montrent aussi le complet mépris de la personne humaine, l'implacable dureté, les moyens de terreur (plus intenses que jamais après dix-huit ans de révolution) et le despotisme bureaucratique avec lesquels il est mis en œuvre. C'est un aspect inhumain et ténébreux qui s'avère ici. D'après les documents auxquels il paraît raisonnable de faire confiance, disons brièvement qu'à notre avis les maux profonds de la « nouvelle civilisation » russe se résument dans le totalitarisme communiste lui-même, qui porte au maximum les terribles risques qu'entraîne toute forte organisation collective, dé-

de l'homme individu par l'homme collectif peut prendre de grandes proportions. Il reste que l'abolition de la forme capitaliste d'asservissement de la force-travail est une nécessité reconnue par le personnalisme comme par le socialisme.

1. « It is, more than anything else, this almost universal personal participation, through an amazing variety of channels, that justifies the designation of it as a multiform democracy » (S. et B. Webb, *op. cit.* t. I, p. 427).

2. Cf. Hélène Iswolsky, *L'Homme 1936 en Russie soviétique*, pp. 66-68; pp. 105-106.

truit, comme les autres formes de totalitarisme, la liberté de la pensée, et veut socialiser la personne et l'esprit; dans la lutte contre Dieu, le travail d'extermination de la religion¹, l'idolâtrie de la technique et de la science des phénomènes, le dynamisme activiste et le nouvel asservissement — au profit de l'homme

1. Tout en fournissant sur la lutte contre Dieu une documentation très objective, mais limitée aux informations officielles, les Webb minimisent gravement l'ordre de grandeur et la signification de ce travail antireligieux.

« Il est fort difficile d'établir un chiffre exact, quant au nombre de prêtres et de religieux qui ont été écroués ou qui se trouvent encore dans les prisons et les camps de concentration; car les serviteurs de l'Eglise ne sont jamais persécutés *directement* par la loi soviétique; celle-ci se garde de mettre en cause leur confession, et leur applique les articles du code pénal concernant l'action contre-révolutionnaire, l'espionnage, le sabotage et « l'exploitation des préjugés religieux » du peuple. Cette confusion volontaire rend extrêmement difficile, ainsi que nous l'avons dit, toute évaluation exacte du nombre de victimes des persécutions religieuses. Il suffit de dire que, sur 100 000 monastères qui existaient jadis en Russie, pas un seul n'a subsisté; ce sont donc des milliers de moines et de religieuses qui ont été décimés. Peut-on parler d'humanisme, tant que cette situation subsiste, tant que la terreur continue à régner et que les camps de concentration regorgent de détenus? Nous avons cité au début de cette étude le témoignage du correspondant du « Courrier Socialiste » au sujet d'une recrudescence de cette terreur. Selon des sources non moins dignes de confiance, le chiffre des détenus des prisons et des camps, et des personnes condamnées à la déportation, s'élève actuellement à 7 millions. Comment savoir combien, parmi ces malheureux, ont souffert à cause de leurs convictions religieuses? Des prêtres orthodoxes et catholiques, des religieux et des religieuses, des pasteurs, des rabbins, se trouvent parmi ces millions d'hommes emprisonnés et leur martyrologe est loin d'être épuisé. » (Hélène Iswolsky, *op. cit.*, pp. 112-114.) Pendant ce temps on peut discuter académiquement sur les progrès que la persécution religieuse en Russie comporte au regard des grandes persécutions du passé. La vérité est qu'elle se déguise. C'est moins une persécution proprement dite qu'un travail de destruction spirituelle, qui vise à anéantir la vie religieuse plutôt qu'à frapper les croyants, et qui tâche d'éviter de faire publiquement des martyrs. L'essentiel est de tenir prisonnière la parole de Dieu. Pour nous en tenir aux dispositions légales, celles-ci, après avoir proclamé en théorie la liberté de conscience, ont sécularisé toutes les écoles, elles défendent de rassembler les enfants pour leur apprendre le catéchisme, et inter-

collectif cette fois — dont il menace certaines couches des masses productrices.

Telle est, pour qui s'efforce de juger d'une façon objective et impartiale, l'ambiguïté présentée par les

disent l'enseignement religieux ailleurs que dans la famille elle-même de l'enfant et par elle; elles interdisent l'impression et la publication (du moins en langue russe) ou l'importation de la Bible et des livres religieux; elles ôtent aux prêtres le droit de parler ailleurs que dans leur église, et à toute organisation religieuse celui d'entreprendre aucune œuvre d'éducation, de récréation ou de charité. Elles ont supprimé pratiquement tous les séminaires, elles font du prêtre un disqualifié de la vie sociale et politique, privé du droit de vote dans un régime où le vote perpétuel est une condition d'existence. Alors qu'elles punissent comme un délit toute propagande publique de la religion (exception faite pour le service divin et le sermon à l'église), elles donnent libre champ, au contraire, et consacrent toutes les puissances de l'enseignement officiel, et livrent pratiquement l'éducation tout entière à l'effort antireligieux; elles permettent et favorisent la propagande directe de l'athéisme par l'Union des sans-Dieu et les organisations affiliées; elles font de cette propagande (et comment s'étonner dès lors que tant de communes aient voté massivement la suppression de leurs églises; sur la surface entière de la Russie presque un tiers de celles-ci ont été fermées) une des tâches de l'autorité spirituelle qui guide et anime le grand corps soviétique, je veux dire du parti communiste. On notera qu'en Russie l'adhésion au parti communiste est subordonnée à une profession explicite d'athéisme et de négation de toute forme quelle qu'elle soit du surnaturel. « Ce que le Parti Communiste maintient est une loi rigide pour lui-même : personne n'est admis à en devenir membre (ni à être mis à l'épreuve comme candidat), s'il ne déclare pas de tout cœur et ouvertement qu'il est athée, et qu'il nie complètement l'existence de toute forme et de toute sorte de surnaturel. » (S. et B. Webb, *op. cit.*, t. II, p. 1012; cf. t. I, p. 345.) Cette clause joue-t-elle en dehors de l'U.R.S.S.? La question est spécialement intéressante, du fait que le parti communiste s'affirme comme une entité débordant tous les cadres nationaux, et qui, en Russie même, ne fait pas partie de l'organisme de la constitution soviétique elle-même et de ses divers pouvoirs légaux. — A la date où nous écrivons, le journal des sans-Dieu ne paraît plus (peut-être parce que les lecteurs en étaient lassés); il est question de rendre leurs cloches aux églises; il est même question de l'éventualité d'un synode. Ces concessions forcées ne signifient pas que le zèle athée et antireligieux des dirigeants communistes se serait lui-même relâché. La nouvelle Constitution annoncée par les journaux semble cependant comporter certains adoucissements à la condition faite au clergé.

réalisations actuelles du communisme russe. Quelque chose dont l'importance est indéniable pour l'évolution des conditions d'existence de l'humanité, est là en devenir; un mal profond y sévit sur les hommes. C'est la charge d'erreur véhiculée par le marxisme avec des vérités captives qui, jointe à certaines caractéristiques du tempérament russe, rend si forte la partie négative dans la nouvelle civilisation qui s'élabore en Russie soviétique. En vertu d'un de ces nœuds de fortune et d'infortune dont l'histoire est coutumière, les aménagements sociaux et les nouvelles formes de vie, de valeur très diverse, qui y viennent à l'existence, se trouvent dominés de fait aujourd'hui par des formes intellectuelles et spirituelles que l'ange de l'athéisme a enténébrées, et rendues inhumaines. Quelles découvertes et quelles agonies, quelles résurrections sont ainsi appelées, et pour quel âge futur?

Humanisme socialiste et humanisme intégral

Si prépondérant que soit le marxisme dans le socialisme d'aujourd'hui, l'expression « humanisme socialiste » est notablement plus vaste que l'expression « humanisme marxiste », laquelle, malgré les idées du jeune Marx, semble au surplus plutôt déconcertante. Tout socialisme n'est pas nécessairement athée comme le marxisme; mais même dans ses formes non marxistes, ou d'au delà du marxisme, le socialisme procède d'une conception de l'homme, du travail et de la société grevée d'erreurs et de déficiences¹, aux-

1. Nous pensons ici, en ce qui concerne l'homme, à la conception humaniste anthropocentrique et naturaliste ou plus exactement chrétienne-laïcisée dont il a été question plus haut (pp. 30-32); en ce qui concerne le travail, à une conception qui, tout en suscitant à bon droit une éthique de la dignité du travail, lie de fait une telle éthique à l'éviction des finalités d'ordre contemplatif et immanent (cf

quelles des synthèses nouvelles pourraient seules remédier.

Il y a dans l'humanisme socialiste un grand élan vers des vérités qu'on ne saurait négliger sans détrimement grave, et qui importent beaucoup à la dignité humaine; nous croyons que l'erreur fondamentale d'une philosophie athéiste, ou du moins les déficiences originelles dont nous venons de parler, gâtent cet élan, et déforment pour autant, et déshumanisent pour autant, les diverses conceptions morales et sociales élaborées par cet humanisme; en sorte qu'il y aurait grande illusion à croire qu'en juxtaposant simplement l'idée de Dieu ou les croyances religieuses à l'humanisme socialiste, on ferait une synthèse viable et fondée en vérité. Non, c'est une refonte générale qui est requise. Mais nous croyons aussi que ce que nous appelons l'humanisme intégral est capable de sauver et de promouvoir, dans une synthèse fondamentalement différente, toutes les vérités affirmées ou pressenties par l'humanisme socialiste, en les unissant d'une manière organique et vitale à beaucoup d'autres vérités. C'est en quoi le nom même d'humanisme intégral nous semble particulièrement convenir ici.

Les analyses contenues dans ce chapitre ont fait comprendre, nous l'espérons, à quel point est désirable une refonte comme celle dont nous venons de parler. Si graves qu'aient été ses erreurs et ses illusions, le socialisme a été au XIX^e siècle une protestation de la conscience humaine et de ses instincts les plus généreux contre des maux qui criaient vers le ciel. C'était une grande œuvre que d'instituer le pro-

Etienne Borne, *Travail Humain et Esprit chrétien*, Paris, 1932; *Le Travail et l'Homme*, sous presse à la collection des *Iles*; en ce qui concerne la société, à une conception qui fait de l'*Opus œconomicum* (« administration des choses », et spécialement production industrielle), l'œuvre par excellence de la cité, et qui néglige certains droits premiers de la personne et de la société domestique.

cès de la civilisation capitaliste, et d'éveiller, contre des puissances qui ne pardonnent guère, le sens de la justice et le sens de la dignité du travail; il a eu l'initiative de cette œuvre. Il a conduit une lutte âpre et difficile, où se sont dépensés d'innombrables dévouements, et de la plus émouvante qualité humaine, des dévouements de pauvres. Il a aimé les pauvres. On ne le critique efficacement qu'en lui restant sur bien des points redevable. Les déceptions qu'il a déjà causées aux hommes ne sont avec tout cela que plus amères. C'est une étrange pitié de constater que les erreurs de philosophie première et de philosophie sociale dont il dépend à l'origine ont gâté en lui tant de ressources, et se sont aggravées en même temps qu'il grandissait, et font, tant qu'elles durent, une séparation si forte entre la pensée chrétienne et lui. Dureront-elles toujours? Elles sont primordiales, elles tiennent toutes à la méconnaissance de l'éternel dans l'homme.

La philosophie sociale et politique impliquée dans l'humanisme intégral appelle, pour notre actuel régime de culture, des changements radicaux, disons, pour employer analogiquement le vocabulaire hylémorphiste, une transformation substantielle. Et cette transformation n'exige pas seulement l'instauration de structures sociales nouvelles et d'un régime de vie sociale nouveau succédant au capitalisme, mais aussi, et consubstantiellement, une montée des forces de foi, d'intelligence et d'amour jaillies des sources intérieures de l'âme, un progrès dans la découverte du monde des réalités spirituelles. A cette condition seulement, l'homme pourra vraiment entrer plus avant dans les profondeurs de sa nature, sans mutiler ni défigurer celle-ci.

« Pour la première fois dans l'histoire, écrivait récemment Maxime Gorky, à propos du communisme soviétique, le véritable amour de l'homme est organisé comme une force créatrice et se pose pour but

l'émancipation de millions de travailleurs¹. » Nous croyons à la sincérité profonde de ces paroles de Gorky, et du sentiment qu'elles expriment. Et nous considérons comme fort important le fait que ce thème de l'amour de l'être humain, dont rien n'empêchera jamais qu'au plus profond de l'histoire les origines soient chrétiennes, surgisse maintenant dans un courant de pensée qui sous des influences matérialistes n'a voulu longtemps lui accorder qu'une valeur inférieure et sentimentale.

Mais l'amour est une force sauvage; et quand il parvient dans l'être aimé à des régions dont les portes lui sont fermées, il se tourne en horreur et en haine meurtrière. La question est de savoir si pour avoir la clef de ces portes et pour passer plus loin, et pour être *le véritable* amour de l'homme, il n'a pas besoin d'aimer aussi dans l'homme ce qui dans l'homme vivifie l'homme, étant l'Amour même et le Don.

Et quand nous lisons également, dans la *Pravda*², que « l'homme nouveau ne se forme pas de lui-même, c'est le Parti qui dirige tout le processus de la refonte socialiste et de la rééducation des masses », nous nous demandons si l'humanisme socialiste n'aurait pas l'ambition d'*organiser*, comme dit Gorky, c'est-à-dire de *socialiser* l'amour. L'amour est l'esprit même, on ne sait d'où il vient ni où il va. Une fois dans l'histoire le véritable amour de l'homme a accompli, par l'initiative d'un seul et au milieu de l'ignorance du monde, le travail de délivrer l'homme du mensonge et des forces mauvaises pour lui ouvrir la joie qui ne passe pas. Et depuis lors, c'est dans la force de cet amour-là que tout travail d'émancipation réelle de l'homme, non seulement pour la joie éternelle, mais pour la vie temporelle, s'est accompli et s'accomplira.

1. *Pravda*, 23 mai 1934. Cité par Hélène Iswolsky, *op. cit.*

2. *Pravda*, 17 mai 1934.

« Il est facile d'être saint lorsqu'on ne veut point être humain », disait Marx. Alors, en effet, on n'est ni humain, ni saint, c'est le grand mensonge du pharisaïsme. Mais Marx pensait-il donc qu'il est facile d'être humain lorsqu'on ne veut point être saint? Cela serait alors le grand mensonge de l'humanisme athée : parce que nous sommes nés pour tendre à la perfection de l'amour, d'un amour qui enveloppe réellement l'universalité des hommes, sans laisser place à la haine contre aucun d'eux, et qui transforme réellement notre être, ce qui n'est possible à aucune technique sociale ni à aucun travail de rééducation, mais seulement au créateur de l'être; et ce qui s'appelle : sainteté. Si généreux que soit un athée, l'athéisme pétrifie certaines fibres profondes de sa substance; son amour des hommes est une revendication violente de leur bien, qui surgit avant tout comme une force brisante, parce que jailli de la pierre, il se heurte à la pierre, à un univers d'êtres humains qui lui sont impénétrables. L'amour des saints est une force unifiante et vivifiante, et diffusive du bien, parce qu'il fait d'eux-mêmes, brisés et consumés, une flamme qui triomphe de l'impénétrabilité des êtres.

Le vrai humanisme n'est pas manichéen

J'ajouterai encore une remarque en ce qui concerne l'humanisme de Marx. Lié dès l'origine, comme nous le rappelions tout à l'heure, aux conceptions de Feuerbach et à l'athéisme comme condition et moyen de la cessation de l'aliénation spirituelle de l'homme (le communisme étant la condition et le moyen de la cessation de l'aliénation, plus foncière encore, du travail humain), l'humanisme de Marx est par excellence un humanisme de ce type *manichéen* dont nous

avons déjà parlé dans une précédente étude¹. Il oblige à rejeter dans les ténèbres, pour autant qu'elle a été religieuse, toute une partie de l'héritage humain.

Au contraire, l'humanisme chrétien, l'humanisme intégral, est capable de tout assumer, parce qu'il sait que Dieu n'a pas de contraire et que tout est irrésistiblement emporté par le mouvement du gouvernement divin². Il ne rejette pas dans les ténèbres tout ce qui, dans l'héritage humain, ressortit aux hérésies et aux schismes, aux égarements du cœur et de la raison; *oportet haereses esse*. Il sait que les forces historiques envahies par l'erreur ont servi Dieu malgré elles, et que malgré elles a passé par elles, tout le long de l'histoire moderne, en même temps que la poussée des énergies d'illusion, la poussée des énergies chrétiennes dans l'existence temporelle. Dans le système de l'humanisme chrétien, il y a place, non pour les erreurs de Luther et de Voltaire, mais pour Voltaire et pour Luther selon que malgré elles ils ont contribué dans l'histoire des hommes à certains accroissements (lesquels appartiennent au Christ, comme tout bien parmi nous). Je veux bien devoir quelque chose à Voltaire en ce qui concerne la tolérance civile, ou à Luther en ce qui concerne le non-conformisme, et les honorer en cela, ils existent dans mon univers de culture, ils y ont leur rôle et leur fonction; j'y dialogue avec eux; et quand je les combats, et quand nous luttons sans merci, ils sont encore vivants pour moi. Mais dans ce système de l'humanisme marxiste, il n'y a pas de place pour saint Augustin ou pour Thérèse d'Avila, sinon dans la mesure où ils ont été un moment dans une dialectique qui n'avance que sur des morts.

1. *Du Régime temporel et de la Liberté*, pp. 100-102.

2. Cf. Saint Thomas, *Sum. theol.*, I, 103, 6 et 7,

*L'humanisme intégral
et la liquidation de l'homme bourgeois*

Mais revenons à l'« homme bourgeois » dont nous avons esquissé la figure. Qu'en est-il à son égard de l'humanisme intégral qui fait l'objet de nos présentes recherches? Quelle est sa relation à cet homme bourgeois?

Au point de vue de l'humanisme intégral, il apparaît que ce type bourgeois d'humanité est bien compromis et que sa condamnation est méritée. Des formes différentes naîtront, dont la diversité par rapport à ce type peut aller très loin, au sein des limites immuables de l'espèce humaine, car cette espèce est plastique et déformable. L'homme nouveau peut différer de l'homme bourgeois autant que l'homme bourgeois lui-même diffère du héros de la Renaissance ou du fidèle du temps de saint Ferdinand de Castille ou de saint Louis, que dis-je, autant, si l'on y tient, que le civilisé de l'Europe ou de la Chine diffère du nomade primitif. Si différent que soit son type, s'il est formé hors du climat de Dieu et de l'amour, et par de purs moyens de technique sociale et externe, on peut être sûr qu'après une certaine dépense d'héroïsme comme il arrive en toute période révolutionnaire, et où un ancien capital de mystique chrétienne sera dissipé, on aboutira à un pharisaïsme nouveau à la place d'un autre : pharisaïsme de l'orgueil collectif ou de l'orgueil de la production remplaçant celui de l'honneur bourgeois et du profit individuel.

Au regard de l'humanisme nouveau dont nous parlons, il faut changer l'homme bourgeois, oui; et pour cela il faut même aussi changer l'homme, oui, et cela seul au fond nous importe : je veux dire, au sens chrétien, faire mourir le « vieil homme » et donner place à l'« homme nouveau », qui se forme lentement — dans l'histoire du genre humain comme en chacun

de nous — jusqu'à la plénitude de l'âge, et en qui s'accomplissent les vœux les plus profonds de notre essence. Mais cette transformation demande d'une part que l'on respecte les exigences essentielles de la nature humaine, et cette *image de Dieu*, et ce primat des valeurs transcendantes qui permettent justement et amorcent un renouvellement; d'autre part que l'on comprenne qu'un tel changement n'est pas l'œuvre de l'homme seul, mais de Dieu d'abord et de l'homme avec lui, et qu'il n'est pas l'effet de moyens extrinsèques et mécaniques, mais de principes vitaux et internes : cela, c'est l'enseignement du christianisme de toujours.

Toutefois, si une nouvelle chrétienté réussit à s'instaurer, son caractère distinctif sera, croyons-nous, que cette transfiguration, — par laquelle l'homme, consentant à être changé et sachant qu'il *est changé* par la grâce, travaille à *devenir* et réaliser l'homme nouveau qu'il *est* de par Dieu, — cette transfiguration devra atteindre réellement, et non pas seulement d'une façon figurative, les structures de la vie sociale de l'humanité, et comporter ainsi, — dans la mesure où cela est possible ici-bas pour tel ou tel climat historique, — une véritable réalisation sociale-temporelle de l'évangile. Un nouvel âge de culture chrétienne comprendra sans doute un peu mieux qu'on n'a fait jusqu'à présent (et jamais le monde n'aura fini de comprendre cela, c'est-à-dire de rejeter de son sein le « ferment des pharisiens »), à quel point il importe de donner partout le pas au réel et au substantiel sur l'apparent et le décoratif, — au réellement et substantiellement chrétien sur l'appareusement et décorativement chrétien; il comprendra aussi que c'est en vain qu'on affirme la dignité et la vocation de la personne humaine si on ne travaille pas à transformer des conditions qui l'oppriment, et à faire en sorte qu'elle puisse dignement manger son pain.

CHAPITRE III

LE CHRETIEN ET LE MONDE

Division du chapitre

Dans une première partie, nous rappellerons quelques notions essentielles concernant la distinction du spirituel et du temporel. Dans une seconde partie, nous traiterons du problème du royaume de Dieu. Dans la troisième, de la mission temporelle du chrétien.

I

SPIRITUEL ET TEMPOREL

De la civilisation

Demandons-nous d'abord en quoi consiste ce qu'on appelle culture ou civilisation. On sait que les auteurs russes et allemands ont coutume d'opposer ces deux notions. Pour notre présente étude, nous pouvons les employer comme synonymes. Nous dirons que la culture ou la civilisation, c'est l'épanouissement de la

vie proprement humaine, concernant non seulement le développement matériel nécessaire et suffisant pour nous permettre de mener une droite vie ici-bas, mais aussi et avant tout le développement moral, le développement des activités spéculatives et des activités pratiques (artistiques et éthiques) qui mérite d'être appelé en propre un développement humain¹. Il apparaît ainsi que la culture est naturelle au même sens que le travail de la raison et de la vertu, dont elle est le fruit et l'accomplissement terrestre. Elle répond au vœu foncier de la nature humaine, mais elle est l'œuvre de l'esprit et de la liberté ajoutant leur effort à celui de la nature. Parce que ce développement n'est pas seulement matériel, mais aussi et principalement moral, il va de soi que l'élément religieux y joue un rôle principal, la civilisation se développant ainsi entre deux pôles : le pôle économique du côté des nécessités humaines les plus urgentes d'ordre éthico-biologique, le pôle religieux du côté des nécessités humaines les plus urgentes quant à la vie de l'âme.

Est-ce à dire que la religion serait une *partie* (fût-ce la partie principale), un élément constitutif de la civilisation ou de la culture d'un peuple? Il en a été ainsi dans toute l'antiquité, je dis dans toute l'antiquité païenne, car le cas de la religion d'Israël est à part : religion nationale en un sens, mais les prophètes étaient là pour rappeler qu'elle était universelle en droit et que le Dieu d'Israël est aussi le Dieu de toute la terre.

S'agit-il des religions païennes, elles nous apparaissent toutes comme particularisées à une culture déterminée et ennemie des autres cultures. Elles se divisent comme les langues et comme les groupes sociaux. La religion est alors l'âme de la cité, comme dans la biologie aristotélicienne l'âme végétative est la forme substantielle de la plante; en ce cas, une distinction

1. Cf *Religion et Culture*.

entre le spirituel et le temporel comme entre deux ordres spécifiquement distincts est à proprement parler inconcevable, et plus la religion devient terrestre et sociale-politique, plus il en est ainsi. L'athéisme militant de nos jours imite en quelque façon la catholicité de la religion du Christ, mais l'universalité à laquelle il tend a pour but d'imposer au monde entier un certain ordre temporel; cette religion athée n'est plus chose purement privée comme était la religion pour le libéralisme, mais elle est incorporée au devenir terrestre de certaines énergies sociales, et à une certaine forme de communauté temporelle.

Eh bien, quelle est ici la position du christianisme?

Pour le chrétien, la vraie religion est essentiellement surnaturelle et, parce qu'elle est surnaturelle, elle n'est pas de l'homme, ni du monde, ni d'une race, ni d'une nation, ni d'une civilisation, ni d'une culture, ni de la civilisation, ni de la culture, — elle est de la vie intime de Dieu. Elle transcende toute civilisation et toute culture, elle est strictement universelle.

Et c'est un fait assez remarquable que si la raison a échoué à maintenir parmi les hommes l'universalité de ce que les philosophes appellent la religion naturelle, l'universalité d'une religion qui invoque des titres surnaturels et supérieurs à la raison a jusqu'à présent résisté à tout.

Religion et civilisation

Mais, s'il en est ainsi, la distinction entre la religion et la culture ou la civilisation va prendre un sens nouveau, et particulièrement fort. Aux yeux du chrétien, la culture et la civilisation, étant ordonnées à une fin terrestre, doivent être référées et subordonnées à la vie éternelle qui est la fin de la religion. et procure le bien terrestre et le développement des

diverses activités naturelles de l'homme selon une attention effective aux intérêts éternels de la personne et de manière à faciliter l'accès de celle-ci à sa fin dernière surnaturelle : ce qui surélève ainsi la civilisation dans son ordre propre. Mais il reste que la culture et la civilisation ont un objet spécifique — le bien terrestre et périssable de notre vie ici-bas — dont l'ordre propre est l'ordre naturel (surélévé comme je viens de le dire¹). En elles-mêmes et par leur fin propre, elles sont engagées dans le temps et dans les vicissitudes du temps. Aussi bien peut-on dire qu'aucune n'a les mains pures. L'ordre de la culture ou de la civilisation apparaît donc comme l'ordre des choses du temps, comme l'ordre *temporel*.

Tandis que l'ordre de la foi et des dons de la grâce, concernant une vie éternelle qui est une participation à la vie intime elle-même de Dieu, constitue par opposition un ordre auquel convient par excellence le nom de *spirituel*, et qui transcende de soi l'ordre temporel.

Et si, pour le chrétien, cet ordre spirituel doit vivifier et surélever l'ordre temporel lui-même, ce n'est pas comme faisant partie de lui, c'est au contraire comme le transcendant, comme étant de soi absolument libre de lui et indépendant de lui. Bref, l'ordre spirituel jouit à l'égard de l'ordre temporel de la liberté même de Dieu à l'égard du monde.

Ainsi, la distinction du temporel et du spirituel apparaît comme une distinction essentiellement chrétienne. Elle est survenue à un moment crucial, à un moment en vérité crucial, comme une sorte de mutation d'importance capitale pour l'histoire temporelle et pour la civilisation elles-mêmes. Mais c'est une acquisition proprement chrétienne, et qui n'a son plein sens et sa pleine efficacité que pour le chrétien, sui-

1. Cf. *Science et Sagesse*, pp. 346 et suiv.

vant le mot évangélique : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. »

Toutefois, si cette distinction des deux ordres représente un gain majeur pour la liberté de l'esprit, elle ne laisse pas de poser par là même de grands et redoutables problèmes dans l'ordre théorique et dans l'ordre historique et concret.

II

LE PROBLÈME DU ROYAUME DE DIEU

Position du problème

Le principal de ces problèmes dans l'ordre théorique, c'est ce que nous pouvons appeler le problème du royaume de Dieu. Il y a un royaume de Dieu à réaliser, selon la seconde demande de l'oraison dominicale. Quel rôle, par rapport à cette réalisation du royaume de Dieu, faut-il reconnaître à ce spirituel et ce temporel que nous avons distingués ?

Nous aurons ici à préciser la position du problème, à signaler trois erreurs typiques à son sujet, à indiquer enfin la solution chrétienne.

Politische Theologie et Théologie politique

On peut remarquer que l'élucidation théorique de cette question du royaume de Dieu a pris de nos jours une nouvelle actualité en Allemagne dans les discussions théologiques concernant le Saint-Empire et la *politische Theologie*. Bien des ouvrages ont été consacrés à ces discussions ; citons en particulier celui

d'Aloys Dempf : « *Sacrum Imperium, Geschichte und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance* » (1929).

Je me permettrai ici une courte digression pour écarter une équivoque et pour signaler que le sens allemand des mots *politische Theologie* est tout différent de celui des mots français *théologie politique*.

Le sens français de l'expression *théologie politique* est que le politique, comme tout ce qui ressortit au domaine moral, est objet du théologien comme du philosophe, à cause du primat des valeurs morales et spirituelles engagées dans l'ordre politique lui-même, et parce que ces valeurs morales et spirituelles impliquent, dans l'état de nature déchu et rachetée, une référence à l'ordre surnaturel et à l'ordre de la révélation, objet propre du théologien. Donc il existe une *théologie politique* comme une philosophie politique, une science d'un objet *profane et temporel*, qui juge et connaît cet objet dans la lumière des principes révélés.

Le sens allemand au contraire de l'expression *politische Theologie* est que l'objet lui-même dont il s'agit n'est pas réellement profane et temporel; l'objet lui-même est *sacré* (heilig). M. Carl Schmitt, qui fut un des inspireurs et des conseillers intellectuels du nouveau régime, avait cherché jadis à montrer dans les grandes idées politiques et juridiques modernes une transposition de thèmes essentiellement théologiques. De là, si l'on se place, pour spéculer, à un point de vue pratique et concret, sans tenir compte de la distinction des objets formels, on viendra très aisément à dire que les réalités politiques sont elles-mêmes de l'ordre divin et sacré. Tel est le sens que les théoriciens allemands contemporains du « *Sacrum Imperium* » donnent au mot *politische Theologie*. Ils se réfèrent ainsi à l'idée messianique et évangélique du *Royaume de Dieu* dont ils veulent trouver une réalisation dans le temps et dans l'histoire. C'est ainsi

que le théologien protestant Stapel écrit que pour l'accomplissement de la rédemption il faut non seulement l'unification des hommes dans l'Eglise, mais aussi dans l'Empire, — lequel doit être conduit par les Allemands, c'est-à-dire par la Prusse, à cause du degré supérieur d'humanité que celle-ci représente. Beaucoup plus profonds que Stapel, des auteurs comme Eschmann, Hermann Keller, Robert Grosche, Erik Peterson, ont aussi touché à ces questions, le premier dans des travaux à mon avis aussi intéressants que contestables, les autres pour critiquer la théologie du « *Sacrum Imperium* » de la façon la plus pénétrante et la plus remarquable.

Royaume, Eglise et Monde

Mais laissons cette digression et revenons à notre sujet, et tout d'abord essayons de poser clairement le problème.

Nous sommes en présence de trois notions. La première notion est celle du *royaume de Dieu*, Cité à la fois *terrestre* et *sacrée*, dont Dieu est le roi et où il sera tout dans tous. Les Juifs attendaient ce royaume dans le temps. Pour le chrétien, il sera hors du temps; c'est un royaume éternel, qui aura pour lieu la terre des ressuscités. En tant donc que cette idée est proprement celle d'un royaume, d'une cité politique dont Dieu même est le roi, et qu'elle se distingue sous ce rapport-là de l'idée de l'Eglise, comme l'a montré Erik Peterson dans un remarquable opuscule écrit avant sa conversion au catholicisme¹, cette idée du

¹ *Was ist die Kirche*, Munich, 1929. — La distinction instituée dans cet essai par Peterson, d'une façon qu'aujourd'hui il nuancerait certainement davantage (il la poussait alors jusqu'à en faire une opposition, ce qui n'est pas conciliable avec la thèse catholique de l'institution immédiate de l'Eglise par Jésus), cette distinction entre l'Eglise et le

royaume de Dieu est une idée eschatologique, une idée qui concerne la fin des temps. Elle ne se rapporte pas au temps d'ici-bas, mais à ce qui viendra après ce temps.

Mais ce qui viendra après le temps est préparé par le temps; le royaume de Dieu constitue le terme final que le mouvement de l'histoire prépare et auquel il aboutit, et vers lequel convergent d'une part l'histoire de l'Eglise et du monde spirituel, et d'autre part l'histoire du monde profane et de la cité politique : avec cette différence que l'histoire de l'Eglise est déjà l'histoire du royaume de Dieu commencé dans le temps, du « Royaume crucifié », qui au terme se trouvera révélé; tandis que l'histoire du monde profane ne parviendra à son terme ultime que moyennant une « mutation » substantielle, qui est désignée comme l'embrasement du monde, et qui l'engendrera au Royaume.

La seconde notion est celle de l'Eglise, chrysalide de ce royaume; elle est déjà substantiellement celui-ci, existant et vivant, mais pérégrinal et voilé; sa fin est la vie éternelle elle-même, elle est dans le temps

royaume de Dieu ne doit évidemment pas être forcée. L'Eglise est le royaume de Dieu commencé, le royaume de Dieu à l'état « pérégrinal, militant, crucifié » (Ch. Journet). Mais elle n'est pas le royaume de Dieu dans son état de *réalisation définitive*, et comme s'appliquant à la vie tout entière que l'humanité (ressuscitée) mènera sur la « nouvelle terre », — le royaume de Dieu à l'état « paradisiaque, triomphant, glorifié ». Pour la commodité de notre exposé, c'est cette notion tout eschatologique que nous désignons ici par les mots « royaume de Dieu » entendus au sens le plus fort.

Le présent chapitre était déjà rédigé, et avait paru dans la *Revue de Philosophie*, lorsqu'une étude théologique très importante de M. l'abbé Charles Journet sur les *destinées du Royaume de Dieu* et sur le *Royaume de Dieu sur terre* a paru dans *Nova et Vetera* (janvier-mars et avril-juin 1935). Cette étude met au point bien des choses et apporte de précieuses lumières; on y trouvera en note l'amorce d'une importante discussion des positions barthiennes.

mais elle n'est pas du temps. En tant même qu'Eglise, il est vrai pour le chrétien de dire d'elle comme de son Chef : le prince de ce monde n'a pas de part en elle.

La *troisième* notion est celle du monde, de la cité profane. Sa fin est la vie temporelle de la multitude humaine. Le monde est dans le temps et il est du temps; le diable a sa part en lui.

Que penser du monde et de la cité terrestre par rapport au royaume de Dieu? Voilà notre problème.

Première erreur

Ici il convient de signaler d'abord trois erreurs typiques. Nous mentionnerons en premier lieu une erreur qui existait à l'état de taudance chez certains extrémistes des premiers siècles chrétiens. Elle consiste à faire du monde et de la cité terrestre purement et simplement le règne de Satan, le domaine seulement du diable. Leur histoire tout entière est dirigée en sens inverse de celle de l'Eglise et va au royaume de perdition. C'est ce qu'on pourrait appeler une conception *satanocratique* du monde et de la cité politique.

Cette conception a pris une certaine force doctrinale au temps de la Réforme protestante; de nos jours elle tend à reparaitre, avec une élaboration théologique très nuancée qui en atténue autant que possible les excès¹, chez les théologiens protestants de l'école

1. Si profonde que soit parfois cette élaboration théologique, elle parvient sans doute à atténuer, dans ses conclusions concernant le monde et la culture, les excès du pessimisme radical regardé par Karl Barth comme inhérent à la foi chrétienne; nous ne pensons pas qu'elle y parvienne sans artifices dialectiques. Cf. Karl Barth, *Parole de Dieu et Parole humaine*, Denis de Rougemont, *Politique de la Per-*

de Karl Barth; à vrai dire, elle revient en définitive à penser que le monde n'est pas sauvé, de même que l'homme n'est pas intrinsèquement justifié, elle revient en définitive à regarder la nature et ses structures externes comme abandonnées par Dieu au principat du diable, contre lequel nous ne pouvons que porter témoignage au sein de la perdition.

Un certain naturalisme ou rationalisme catholique (je pense à Machiavel par exemple ou à Descartes) aboutit au même résultat par une voie différente, la voie du séparatisme, de la scission entre la nature et la grâce. La nature apparaît alors comme un monde absolument fermé, abandonné par conséquent à ses seules forces.

Dans les deux cas, on refuse au monde sa destination à la grâce et à l'avènement du royaume de Dieu. On restreint la Rédemption à l'empire invisible des âmes et à l'ordre moral. Ce serait l'erreur extrême de la chrétienté occidentale (quand elle perd le sens catholique). Elle est condamnée par la formule la plus fondamentale et la plus simple par où s'exprime la foi chrétienne, quand elle donne au Christ le nom de Sauveur du monde, *Salvator mundi*¹.

Deuxième erreur

Une autre erreur, dont les germes sont aussi fort anciens en Occident et en Orient, nous pourrions l'appeler *théophanique* ici ou *théocratique* là. Non seulement le monde est sauvé en espérance, mais on croit qu'il faut, — pour autant que l'œuvre de la

sonne. M. de Rougemont tient comme nous pour une « hérésie » le pessimisme absolu qui « abandonne le monde à lui-même ». Mais il regarde aussi comme une hérésie (« hérésie de la synthèse ») la solution catholique, qu'il appelle rationaliste et dont il ne saisit pas le véritable sens.

1. Joann, IV, 42.

rédemption s'accomplit en lui, — que dans son existence temporelle elle-même il apparaisse comme déjà réellement et pleinement sauvé, — comme le royaume de Dieu, — et ou bien ici on désespère tout à fait de lui parce qu'il n'en est pas ainsi, ou bien là on espère trop de lui parce qu'on entreprend de faire qu'il en soit ainsi.

En Orient, ces idées ont pris une forme plutôt mystique (à laquelle convient le mot théophanique que j'ai proposé tout à l'heure) : à la limite, la pensée de bien des mystiques hérétiques serait que la divinisation de la vie doit dès à présent nous faire échapper aux servitudes de la loi, des régulations de la raison et des conditions de la nature. Je n'impute certes pas cette erreur extrême à l'orthodoxie russe, mais je crois qu'elle illustre et décèle ce qui a été une *tentation* pour la chrétienté orientale. Que le ciel descende tout de suite sur la terre, — en attendant la terre n'est capable de recevoir qu'une seule rosée de rédemption : la pitié, une pitié cosmique, amoureuse et déchirée. Par trop d'impatience et de surnaturalisme, on arriverait ainsi à une attitude analogue à celle du calvinisme; on abandonnerait au diable le monde sous sa forme présente, — mais non pas pour s'emparer de ce monde : pour s'en délivrer, et le délivrer — en attendant le grand jour de Dieu — du moins *en nous-mêmes* par la pitié qui nous jette à ses misères et qui les transfigure en nous. Si « théocrate » qu'il soit par ailleurs, Dostoïevsky reprochera à l'Eglise catholique de trop s'incarner, de trop chercher à réaliser un ordre chrétien ici-bas, au point de contracter les souillures de la terre.

En Occident, l'erreur dont nous parlons a pris une forme surtout politique, et des développements bien plus complexes. C'est alors ce qu'on peut appeler l'utopie *théocratique*, en donnant à ce mot son sens le plus fort. Elle demande au monde lui-même et à la cité politique la réalisation effective du royaume

de Dieu, — au moins dans les apparences et dans les pompes de la vie sociale. Dès ici-bas, l'univers tout entier doit passer sous le gouvernement politique de Dieu. Dès lors le monde et l'Eglise occupent (et se disputent) le même terrain : l'histoire du monde est une histoire sainte.

Cette erreur va contre les paroles évangéliques : « Mon Royaume n'est pas de ce monde. » Elle va contre le fait que le Christ n'est pas venu changer les royaumes de la terre ni accomplir une révolution temporelle : *non eripit mortalia, qui regna dat caelestia*². C'est à l'erreur théocratiste dont nous parlons que répond la « Légende du Grand Inquisiteur » de Dostoïevsky, qui veut faire le bonheur absolu du monde par des moyens politiques et donc, étant donné qu'on exige alors de ces moyens plus que ce qu'ils peuvent normalement donner, par une contrainte et un asservissements universels.

Cette erreur n'a jamais imposé sa forme à la chrétienté médiévale; l'idéal médiéval de l'Empire ne s'est jamais identifié avec cette manière de voir, et quand il a tendu vers une telle confusion, alors Rome l'a brisé à Canossa. La distinction des deux pouvoirs a toujours été affirmée par le catholicisme médiéval. A vrai dire, l'idée de faire de ce monde purement et simplement le royaume de Dieu est une hérésie pour le chrétien.

Mais elle a été la tentation, l'ange tentateur de la chrétienté médiévale. Théoriquement, elle s'est trouvée professée par certains théologiens extrémistes du moyen âge, surtout du moyen âge finissant, qui n'ont jamais été suivis par l'Eglise, et aux yeux desquels tout pouvoir, temporel comme spirituel, appartient au Pape, qui délègue à l'Empereur et par lui aux rois (*potestas directa in temporalibus*) le pouvoir tem-

2. Ces mots de l'hymne de l'Epiphanie sont repris par le Pape Pie XI dans l'encyclique du Christ-Roi.

porel pour l'unification parfaite du monde sous le règne du Christ. C'était là ce qu'on peut appeler un théocratisme clérical ou un hiéocratisme¹.

Dans l'ordre de la culture, l'Espagne sait bien si quelque chose de cette tentation théocratique n'a pas pénétré dans l'idéal castillan à l'époque de Charles-Quint et de Philippe II. En tout cas, pratiquement, certains excès dans l'usage des moyens humains et politiques, du côté protestant avec la Genève de Calvin, du côté catholique au temps de la Contre-Réforme et de l'Ancien Régime (dans ces excès, l'Eglise comme telle n'était pas engagée, mais ils se sont produits dans l'Eglise), ont fait passer sur les hommes, qui s'en sont souvenus pour longtemps, l'ombre et le frisson de cette erreur.

Cependant, c'est en se laïcisant progressivement qu'elle a pris un poids historique de plus en plus lourd. La mission sacrée dont il s'agit passe ainsi d'abord à l'Empereur — c'est le *théocratisme impérial*; puis, sous un mode mineur, aux rois (je pense ici à Henry VIII, ou encore au gallicanisme et au joséphisme); puis, et nous revenons alors au mode majeur, elle passe à l'Etat (je pense à la philosophie de Hegel). Un hégélianisme rudimentaire la fera passer à la nation, ou à la race; un hégélianisme plus profond, à la classe, et nous retrouvons ici le messianisme de Karl Marx. Le prolétariat sera regardé comme ayant la mission sacrée de sauver le monde. Dans ces perspectives, pour caractériser culturellement le communisme contemporain, il faudrait le regarder comme un impérialisme théocratique athée.

1. Sur l'histoire des idées « hiéocratiques » signalons en particulier les travaux de M. Arquillière (*Saint Grégoire VII*, Paris, 1934), de M. Jean Rivièrre (*Le problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel*), et de Mgr. Grabmann, *Über den Einfluss der aristot. Phil. auf die mittelalt. Theorien über das verhältnis von Kirche und Staat*.

Troisième erreur

La troisième erreur s'est exprimée dans les temps modernes à partir de la Renaissance. Elle consiste à voir dans le monde et dans la cité terrestre purement et simplement le règne de l'homme et de la pure nature, sans aucun rapport ni au sacré, ni à une destinée surnaturelle, ni à Dieu, ni au diable. C'est ce qu'on peut appeler l'humanisme séparé ou anthropocentrique, ou encore le libéralisme (j'entends ce mot au sens qu'il a dans le vocabulaire théologique, il désigne alors la doctrine pour laquelle la liberté humaine n'a d'autre règle ou mesure qu'elle-même). L'histoire du monde est dès lors dirigée vers un royaume de la pure *humanité* qui est, comme on le voit facilement chez Auguste Comte, une laïcisation du royaume de Dieu. Cette erreur est condamnée par le mot évangélique : l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu, *non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo quod procedit ex ore Dei*. C'est au surplus une erreur instable, car elle a un but abstrait et fictif. Elle appartient au genre des utopies proprement dites, des utopies irréalisables, si je puis ainsi m'exprimer, car en un certain sens il y a des utopies réalisables. Elle devait donc se résoudre en l'idéal historique erroné, mais en quelque façon réalisable (car il ne fait pas appel à une fiction, mais à la force) dont nous avons parlé en second lieu, — en l'erreur du théocratisme athée.

Ambivalence du monde

Essayons d'indiquer maintenant la solution chrétienne.

Pour le christianisme, la vraie doctrine du monde et de la cité temporelle, c'est qu'ils sont le royaume à la fois de l'homme, et de Dieu, et du diable. Ainsi apparaît l'ambiguïté essentielle du monde et de son histoire; c'est un champ commun aux trois. Le monde est un champ fermé qu'appartient à Dieu par droit de création; au diable par droit de conquête, à cause du péché; au Christ par droit de victoire sur le premier conquérant, à cause de la Passion. La tâche du chrétien dans le monde est de disputer au diable son domaine, de le lui arracher; il doit s'y efforcer, il n'y réussira qu'en partie tant que durera le temps. Le monde est sauvé, oui, il est délivré *en espérance*, il est en marche vers le royaume de Dieu; mais il n'est pas *saint*, c'est l'Eglise qui est *sainte*; il est en marche vers le royaume de Dieu, et c'est pourquoi c'est une trahison envers ce royaume que de ne pas vouloir de toutes ses forces, — proportionnée aux conditions de l'histoire terrestre, mais aussi effective que possible, *quantum potes, tantum aude*, — une réalisation ou, plus exactement, une réfraction dans le monde des exigences évangéliques; cependant cette réalisation, même relative, sera toujours, d'une manière ou d'une autre, déficiente et contestée dans le monde. Et en même temps que l'histoire du monde est en marche, — c'est la croissance du froment, — vers le royaume de Dieu, elle est aussi en marche, — c'est la croissance de l'herbe folle, inextricablement mêlée au blé, — vers le royaume de la réprobation.

Sur le monde, le chrétien peut ainsi recueillir des textes évangéliques contrastants qui s'expliquent par cette ambivalence foncière de l'histoire et du monde que nous avons déjà signalée ailleurs¹. Le chrétien lit par exemple que « Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique », que « le Christ est venu

1. *Du Régime temporel et de la Liberté.*

pour sauver le monde », qu'il « ôte le péché du monde »; et il lit d'autre part que Jésus ne prie pas pour le monde, que le monde « ne peut pas recevoir l'esprit de vérité », que « le monde entier gît dans le mal » et que le diable est le prince de ce monde, que le monde est déjà jugé.

Les textes que nous venons de rappeler reviennent à dire que le monde est sanctifié pour autant qu'il n'est pas *seulement* le monde, mais qu'il est assumé dans l'univers de l'Incarnation; et qu'il est réprouvé pour autant qu'il se retranche en lui-même, pour autant, selon le mot de Claudel, qu'il se retranche en sa différence essentielle, et qu'il reste *seulement* le monde, séparé de l'univers de l'Incarnation.

Tandis que l'histoire de l'Eglise, qui est, comme dit Pascal, l'histoire de la vérité, conduit de soi vers le royaume de Dieu définitivement révélé et n'a son terme qu'en ce royaume, — au contraire, partagée entre deux fins dernières opposées, l'histoire de la cité temporelle conduit tout à la fois vers le royaume de perdition et vers le royaume de Dieu.

Remarquons-le, ce serait défigurer complètement et pervertir cette idée de l'ambivalence du monde et de l'histoire temporelle, cette idée que le diable aura toujours sa part *dans ce monde* tant que l'histoire durera, que d'y chercher un motif d'accepter tranquillement, surtout quand on en profite, les iniquités de ce monde; c'est de cette même façon perverse que certains qui se croient les défenseurs de l'ordre entendent le mot de l'Evangile : « Les pauvres¹, vous les aurez toujours parmi vous. »

1. Le texte évangélique (Matth., 26, 11) ne dit pas « *des* pauvres » (il y aura toujours *des* pauvres parmi vous), il dit *les* pauvres (*vous ptókhou*). Le sens est clair : « *les* pauvres, en qui je suis, vous les trouverez toujours parmi vous, pour me servir en eux; mais moi je m'en vais, c'est

Ce mot signifie au contraire : le Christ lui-même ne sera pas toujours parmi vous, mais vous le reconnaîtrez dans les pauvres, qu'il vous faudra aimer et servir comme lui-même. Ce n'est pas une classe sociale qui est désignée ici; ce sont les hommes qui ont besoin d'autrui pour subsister, quelles que soient la nature, l'origine et la cause de leur indigence. Tant qu'il y aura des castes ou des classes opprimées, c'est là que l'amour ira d'abord les chercher; si un jour il n'y en a plus, il les trouvera encore partout où ils seront. Et parce qu'il les aime, il veut qu'un jour il n'y ait plus de classes ou de castes opprimées.

Et semblablement, ce que nous avons dit de l'ambivalence fatale de l'histoire temporelle signifie que le chrétien doit s'efforcer *d'autant plus* de réaliser dans ce monde (parfaitement et absolument s'il s'agit de sa propre vie de personne; sous le mode relatif et selon l'idéal concret qui convient aux divers âges de l'histoire, s'il s'agit du monde lui-même) les vérités de l'Evangile; il ne s'y efforcera jamais assez, il ne se dévouera jamais assez à faire progresser les conditions de la vie terrestre et à transfigurer cette vie. Cet état de tension et de guerre est nécessaire à la croissance de l'histoire, c'est à cette condition seulement que l'histoire temporelle prépare énigmatiquement sa consommation finale dans le royaume de Dieu.

Mais, si ce que nous venons de dire est exact, le but que le chrétien se propose dans son activité temporelle n'est pas de faire *de ce monde lui-même* le royaume de Dieu, c'est de faire de ce monde, selon l'idéal historique appelé par les différents âges et si je puis dire par les *mues* de celui-ci, le lieu d'une vie terrestre véritablement et pleinement humaine, c'est-à-dire pleine de défaillances assurément, mais pleine aussi d'amour, dont les structures sociales aient

pourquoi Madeleine a bien agi en versant sur ma tête des parfums de grand prix... »

pour mesure la justice, la dignité de la personne humaine, l'amour fraternel¹, et qui pour autant prépare l'avènement du royaume de Dieu d'une façon filiale, non servile, je veux dire par le bien qui fructifie en bien, non par le mal qui, tout en allant vers son lieu propre, sert au bien comme par violence².

1. A cause de la faiblesse de notre espèce, le mal est plus fréquent que le bien parmi les hommes; et dans la croissance de l'histoire, il grandit et s'approfondit en même temps que le bien et mêlé à lui : ces lois statistiques concernent le comportement des hommes. Les structures sociales, elles, les institutions, les lois et les coutumes, l'organisation économique et politique sont des choses humaines, ce ne sont pas des hommes; en tant même que ce sont des choses et non des hommes, elles peuvent être purifiées de certaines misères de la vie humaine; et comme bien des œuvres de l'homme elles sortent de l'homme et elles sont meilleures que lui, dans leur ordre et sous un certain rapport. Elles peuvent être mesurées par la justice et l'amour fraternel, alors que les actes des hommes sont plutôt rarement mesurés à cette mesure; elles peuvent être plus justes que les hommes qui les emploient et les appliquent. Mais elles restent des choses, et par là même des réalités d'un degré essentiellement inférieur à celui des personnes dont elles servent à régler les communications et la vie.

2. La critique que M. Denis de Rougemont, dans un livre riche, par ailleurs, en remarques vraies et pénétrantes (*Politique de la Personne*, Paris, Grasset, 1934), fait de toute chrétienté comme telle et de la notion même (dont on a au surplus singulièrement abusé) d'un ordre chrétien du monde, repose, nous semble-t-il, sur ce principe, erroné selon la foi catholique, que toute activité humaine et naturelle étant corrompue dans sa source, et donc sans unité vitale possible avec la grâce intérieure, tout effort pour instaurer un « ordre temporel chrétien » vise nécessairement à faire — au nom du christianisme — la volonté de l'homme sans se soucier de la « justice » de Dieu, et donc enveloppe nécessairement une hypocrisie. De plus, dans la conception barthienne, l'histoire du monde profane ne saurait préparer par une croissance positive l'avènement du royaume de Dieu, — même d'une manière énigmatique et mouvementant la discontinuité essentielle marquée par la mutation finale et qui sépare le « pénultième » de l'ultime

III

LA MISSION TEMPORELLE DU CHRÉTIEN

Les carences temporelles d'un monde jadis chrétien

Nous arrivons ainsi à un grand problème non plus théorique mais pratique, celui de la mission temporelle du chrétien. Nous diviserons cette étude en trois parties, et nous essaierons d'abord de caractériser ce qu'on pourrait appeler les carences temporelles d'un monde chrétien devenu de plus en plus un monde chrétien seulement d'apparence au cours de l'âge moderne et surtout du XIX^e siècle. Nous tâcherons ensuite (en nous référant à ce que nous avons déjà dit là-dessus²) d'indiquer brièvement les causes de ce phénomène, et nous passerons alors aux considérations qui concernent le rôle temporel du chrétien, j'entends particulièrement à l'égard de l'instauration d'une nouvelle vie chrétienne du monde.

Nous avons remarqué au début de ce chapitre que le spirituel doit vivifier le temporel. Le christianisme doit informer ou plutôt transpénétrer le monde, non que ce soit son but principal (c'est pour lui une fin secondaire indispensable), et non pour que le monde devienne dès maintenant le royaume de Dieu, mais pour que la réfraction du monde de la grâce y soit de plus en plus effective, et pour que l'homme y puisse mieux vivre sa vie temporelle.

C'est ce qui est arrivé dans une large mesure lors de la chrétienté médiévale. Tout le monde sait le rôle capital joué par l'Eglise dans l'édification du

1. Cf. *Du Régime temporel et de la Liberté*.

monde chrétien du moyen âge; celui-ci était plein de défaillances, mais il était vivable.

Lors de la décadence de la chrétienté médiévale et de l'avènement des temps modernes, on voit d'une part le monde se détacher progressivement du Christ; et d'autre part on constate que dans l'histoire du monde l'Eglise joue encore un rôle très grand, en s'efforçant de maintenir ce qui avait été acquis quant à la réalisation des principes du droit naturel dans l'ordre temporel, et quant à la subordination de celui-ci aux fins de l'ordre spirituel. C'était là une position de défense nécessaire mais ingrate, parce qu'elle risquait en quelque mesure de solidariser, en apparence, le christianisme avec les structures d'un monde qui par ailleurs se déshumanisait de plus en plus.

Cependant le jeu des forces historiques était resté encore assez longtemps normal; et, si le monde de l'Ancien Régime a fini par devenir invivable, sa structure politico-sociale, avec ses trois ordres qualitatifs (noblesse, clergé, tiers-état) était restée longtemps une structure organique adaptée aux besoins de la vie.

Les choses ont tourné au tragique quand, après la fin de l'Ancien Régime devenue inévitable, après la Révolution française et après Napoléon, a eu lieu l'avènement du monde industriel et mercantile, lorsque la société s'est trouvée divisée en deux classes : l'une qui vit exclusivement de son travail, l'autre qui vit (ou plutôt qui vivait) du revenu de ses capitaux, classes qui n'ont plus eu entre elles d'autre relation économique que le contrat de louage de travail, le travail lui-même devenant ainsi une pure marchandise. Tout en gardant des vestiges de chrétienté dans ses bases éthiques et culturelles, et tout en usant largement, dans ses secteurs conservateurs, et pour des fins politiques intéressées, du nom chrétien et du vocabulaire moral, une civilisation qui dans son ensemble se détournait du christianisme sous la pression des énergies adverses, et où la sève chrétienne

elle-même était affaiblie, allait, même dans ses éléments chrétiens, accepter la situation inhumaine faite au prolétariat par un capitalisme sans frein, et être entraînée tout entière dans le mouvement aveugle d'un matérialisme social qui pratiquement, dans l'existence, proclamait, pour ce qui est de lui, la ruine de l'esprit chrétien¹.

Le procès du capitalisme n'est plus à faire, c'est même devenu un lieu commun sur lequel les esprits qui redoutent la vulgarité craignent de revenir. Je me contenterai de rappeler en quelques mots que si, pris en soi, le mécanisme idéal de l'économie capitaliste² n'est pas essentiellement mauvais et injuste comme pensait Marx, cependant, à considérer l'esprit qui use concrètement de ce mécanisme, et qui détermine ses formes concrètes et ses réalisations particulières, il faut dire qu'un désordre radical est caché là. L'énergie qui stimule et entretient cette économie a été progressivement gâtée par un péché « capital »; non pas certes par un péché qui donne la mort à l'âme

1 « Compromise is as impossible between the Church of Christ and the idolatry of wealth, which is the practical religion of capitalist societies, as it was between the Church and the state idolatry of the Roman Empire. It is that whole system of appetites and values, with its dedication of the life of snatching to hoard, and hoarding to snatch, which now, in the hour of its triumph, while the plaudits of the crowd still ring in the ears of the gladiators, and the laurels are still unfaded on their brows, seems sometimes to leave a taste as of ashes on the lips of a civilisation which has brought to the conquest of its material environment resources unknown to earlier ages, but which has not yet learned to master itself. » (R. H. Lawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, 1926, pp. 286-287)

2. Nous pensons ici avant tout au mécanisme, considéré en lui-même, du contrat de société, avec la retribution du capital engagé qu'il comporte. De fait, à raison de l'esprit d'aventure pour le profit mercantile et l'accumulation des biens caractéristique de l'âge capitaliste, et à raison des instruments spéciaux qu'il s'est créés (v. g. la société anonyme) le contrat de société devant jouer en réalité comme un contrat de prêt (*mutuum*), et l'économie passer par là sous la loi de l'usure. Cf. *Religion et Culture*, note II.

des individus forcés de vivre au sein de ce monde et d'utiliser ses rouages, mais par un péché qui donne peu à peu la mort temporelle au corps social : le culte de l'enrichissement terrestre devenant la forme de la civilisation. L'esprit objectif du capitalisme est un esprit d'exaltation des puissances actives et inventives, du dynamisme de l'homme et des initiatives de l'individu, mais c'est un esprit de haine de la pauvreté et de mépris du pauvre; le pauvre n'existe que comme outil d'une production qui rapporte, non comme personne. Le riche d'ailleurs n'existe de son côté que comme consommateur (pour le profit de l'argent que sert cette même production), non comme personne; et la tragédie d'un tel monde est que, pour entretenir et développer le monstre d'une économie usuraire, il faudra nécessairement tendre à faire de tous les hommes des consommateurs, ou des riches, mais alors, s'il n'y a plus de pauvres, ou d'outils, toute cette économie s'arrête et meurt; et elle meurt aussi, comme on le voit de nos jours, s'il n'y a pas assez de consommateurs (en acte¹) pour faire travailler les outils.

Mais quoi, si un tel régime a pu développer librement ses virtualités les plus inhumaines, n'est-ce pas un signe particulièrement grave de la décadence du monde issu de la dissolution de la chrétienté, et qui depuis longtemps répudiait ses propres principes et reniait son propre Dieu? Et dans cette décadence d'un monde que sociologiquement et culturellement on doit encore, malgré la puissance et la variété des énergies d'infidélité qui s'y déploient, appeler chrétien à cause de ses bases historiques, la responsabilité

1. Les chômeurs sont des consommateurs en puissance. Devant cette masse humaine en état de privation, l'existence d'une masse de produits en *apparente* surproduction, parce que le courant ne peut pas s'établir de l'une à l'autre, est la condamnation d'une économie fondée sur le profit capitaliste.

des chrétiens eux-mêmes n'est-elle pas engagée; une carence du « monde chrétien » au sens plus étroit du mot, c'est-à-dire des éléments sociaux et des formations sociales réunies sous la dénomination religieuse chrétienne, n'est-elle pas impliquée? J'entends bien qu'il serait injuste de reprocher aux chrétiens de n'avoir pas empêché le développement des nouvelles structures économiques et des nouvelles formes de vie que les erreurs et les maux propres de l'âge capitaliste ont déviées et déformées, mais qui dans leur essence abstraitement considérée n'étaient pas mauvaises et répondaient à un processus normal; mais dans l'ordre purement éthique lui-même de l'usage personnel qu'ils faisaient des nouvelles structures économiques (autrement dit, dans l'ordre du social envisagé du point de vue des vertus privées), il y a lieu de déplorer l'indifférence montrée par tant de chrétiens, lors de la jeunesse barbare et conquérante du capitalisme, aux lois de la conduite chrétienne dans leur comportement social : un régime social qui, concrètement pris, n'était pas bon, allait ainsi empirer jusqu'à devenir intolérable. Et l'on doit déplorer aussi le fait que dans l'ordre du social envisagé du point de vue de la vie sociale elle-même et des activités de civilisation terrestre, la place que le socialisme a trouvée vacante, et occupée en arborant de grandes erreurs, n'ait pas été occupée, en invoquant une philosophie sociale fondée en vérité, par des forces d'inspiration chrétienne donnant le signal du mouvement d'émancipation du travail. La question qui se pose est d'expliquer cette double carence.

Quelques causes de ces carences

Bien des causes peuvent être invoquées : d'abord le *dualisme* de l'âge moderne, dont le résultat extrême sera ici une des formes de cette division du

travail entre Dieu et Mammon dont nous avons parlé ailleurs.

On peut remarquer après cela que, d'une façon générale, il est naturel qu'il y ait plus de « mauvais chrétiens » que de « bons chrétiens » dans une civilisation chrétienne; c'est ainsi que par un affaiblissement graduel on devait arriver trop souvent à une *naturalisation* sociologique de la religion, et à des utilisations du christianisme pour des fins toutes temporelles.

Il convient enfin de signaler une troisième cause, d'ordre plutôt intellectuel, et qui nous fait voir à quel point la civilisation moderne, même quand elle se disait encore chrétienne, a souffert de l'absence d'une *philosophie* chrétienne. Dans la chrétienté médiévale, c'est d'une manière comme irréfléchie et par l'instinct spontané de la foi que la civilisation était orientée, malgré d'énormes obstacles, vers une réalisation du christianisme non seulement dans la vie des âmes mais aussi dans l'ordre social-temporel.

« Lorsque, avec « l'âge réflexe », la différenciation interne de la culture est devenue le processus prépondérant, et que l'art, la science, l'Etat, se sont mis chacun à prendre conscience de soi-même (et quelle terrible conscience), il ne paraît pas inexact de dire qu'il n'y a pas eu de semblable prise de conscience portant sur le social comme tel et sur la réalité propre qu'il constitue; et comment eût-ce été possible dans un monde qui allait grandir sous le signe cartésien?... Ce n'est pas l'esprit évangélique qui durant ce temps a manqué aux parties vivantes et saintes du monde chrétien, mais une conscience suffisamment explicite d'un des champs de réalité auxquels cet esprit doit s'appliquer.

« Si excessive que soit la prétention d'Auguste Comte d'avoir inventé la science du social, on peut penser à ce point de vue que les illusions « scientifiques » du sociologisme, et de même celles du socia-

lisme, ont travaillé pour la pensée chrétienne en la contraignant à la « découverte » réfléchie de ce champ de réalité¹. »

Ces considérations peuvent contribuer à nous expliquer que la transformation qui substitua peu à peu le régime du prêt à intérêt et du capitalisme au régime de l'économie médiévale, si elle a, dès l'origine et à ses diverses étapes, notamment au XVIII^e siècle, provoqué, ainsi que l'a rappelé M. Groethuysen², l'hostilité de l'Eglise, et suscité pour l'intelligence du peuple chrétien maintes questions concernant la conscience individuelle et le confessionnal, n'ait pas durant si longtemps été pensée et jugée par cette intelligence au point de vue de sa signification et de sa valeur proprement sociales; en sorte que le régime capitaliste a pu s'installer dans le monde en rencontrant la résistance passive et l'hostilité sourde des formations sociales catholiques, mais sans provoquer d'efficace effort de redressement, ni d'opposition active et délibérée au sein du monde chrétien ou du « temporel chrétien », même catholique.

« Il importe toutefois de remarquer que la protestation de la conscience catholique n'a pas manqué de se faire entendre. Au XIX^e siècle en particulier, au temps même où le capitalisme arrivait à maturité et prenait possession du monde, des hommes ont élevé la voix, un Ozanam, un Vogelsang, un La Tour du Pin. Et surtout l'Eglise catholique, par l'enseignement des Papes, a suppléé elle-même aux déficiences du monde chrétien, en formulant les principes qui dominent toute la matière économique, et que le régime des peuples modernes méconnaît largement³. »

1 *Du Régime temporel et de la Liberté*, pp. 143-144.

2. Bernard Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, I *L'Eglise et la Bourgeoisie*, Paris, N. R. F., 1927.

3. *Du Régime temporel et de la Liberté*, *ibid.*

*Le rôle temporel du chrétien
à l'égard de la transformation du régime social*

Nous voudrions proposer ici quelques considérations concernant le rôle temporel du chrétien dans le travail de transformation du régime social. Remarquons tout d'abord qu'il semble que, du moins pour la pensée chrétienne, le *dualisme* de l'âge précédent soit liquidé. Pour le chrétien, le séparatisme et le dualisme, qu'ils soient du type machiavéliste ou du type cartésien, ont fini leur temps. Un important processus d'intégration se produit de nos jours, par retour à une sagesse à la fois théologique et philosophique, à une synthèse vitale.

Les choses du domaine politique et économique doivent ainsi se trouver, conformément à leur nature, intégrées à l'éthique.

D'autre part, cette prise de conscience du *social* qui manquait plus ou moins au monde chrétien ou dit chrétien de l'âge moderne commence enfin de s'accomplir pour le chrétien. C'est là un phénomène d'une importance considérable, d'autant plus que cette prise de conscience se fait, semble-t-il, et se fera de plus en plus dans une juste intelligence de l'histoire moderne et de ses processus normaux viciés hier par le matérialisme capitaliste, aujourd'hui par le matérialisme communiste qui lui fait suite.

Du même coup apparaît ce qu'on peut appeler la mission propre de l'activité profane chrétienne à l'égard du monde et de la culture; on dirait à ce point de vue que, tandis que l'Eglise elle-même, soucieuse avant tout de n'être inféodée à aucune forme temporelle particulière, est de plus en plus délivrée, non pas du soin de juger d'en haut, mais du soin d'administrer et de gérer le temporel et le monde, le chrétien s'y trouve engagé de plus en plus, non pas en tant que chrétien ou membre de l'Eglise, mais en

tant que membre de la cité temporelle, je dis en tant que membre chrétien de cette cité, conscient de la tâche qui lui incombe de travailler à l'instauration d'un nouvel ordre temporel du monde.

Mais s'il en est ainsi, on voit tout de suite quels problèmes se poseront devant le chrétien dans cet ordre d'idées.

Il lui faudra élaborer une philosophie sociale, politique et économique qui n'en reste pas seulement aux principes universels, mais qui soit capable de descendre jusqu'aux réalisations concrètes, ce qui suppose tout un travail vaste et délicat; ce travail est déjà commencé, les encycliques de Léon XIII et de Pie XI en ont fixé les principes. Je remarque que c'est là un travail de raison, de raison éclairée par la foi, mais un travail de raison sur lequel, du moins quand on quitte les principes pour descendre aux applications, il serait vain d'espérer un accord unanime. S'il y a diversité d'écoles en théologie dogmatique, il y aura aussi fatalement diversité d'écoles en sociologie chrétienne, et en politique chrétienne, et cela d'autant plus qu'on s'approchera davantage du concret. Cependant une doctrine commune peut sans doute être mise en lumière, du moins en ce qui concerne les vérités les plus générales; et pour le reste, l'important est qu'une direction d'ensemble vraiment précise et pratique se dégage pour un nombre suffisamment grand d'esprits.

Mais le chrétien conscient de ces choses devra aborder aussi l'action sociale et politique, non pas seulement pour mettre au service de son pays, comme cela a toujours eu lieu, les capacités professionnelles qu'il peut avoir dans ce domaine, mais aussi et en outre pour travailler comme nous venons de le dire à transformer l'ordre temporel.

Or, il est clair que le social-chrétien étant inséparable du spirituel-chrétien, il est impossible qu'une transformation vitalement chrétienne de l'ordre tem-

porel se produise de la même façon et par les mêmes moyens que les autres transformations et révolutions temporelles. Si elle a lieu, elle sera fonction de l'héroïsme chrétien.

« La révolution sociale sera morale ou elle ne sera pas. » Ce mot célèbre de Charles Péguy peut être entendu à contre-sens. « Il ne signifie pas : avant de transformer le régime social, il faut d'abord que tous les hommes aient été convertis à la vertu. Ainsi compris, il ne serait qu'un prétexte pharisaïque pour éluder tout effort de transformation sociale. Les révolutions sont l'œuvre d'un groupe d'hommes relativement peu nombreux qui leur consacrent toutes leurs forces : c'est à ces hommes-là que le mot de Péguy s'adresse. Il signifie : vous ne pouvez transformer le régime social du monde moderne qu'en provoquant en même temps, et d'abord en vous-mêmes, une rénovation de la vie spirituelle et de la vie morale, en creusant jusqu'aux fondements spirituels et moraux de la vie humaine, en renouvelant les idées morales qui président à la vie du groupe social comme tel et en éveillant dans les profondeurs de celui-ci un élan nouveau....

« Eh bien, le plus véritable et parfait héroïsme, l'héroïsme de l'amour, n'a-t-il rien à dire ici ? Une fois reconnu enfin par la conscience chrétienne le domaine propre du social, avec ses réalités, ses techniques, son « ontologie » caractéristique, la sainteté chrétienne n'aura-t-elle pas à travailler là aussi où travaille l'héroïsme particulier de la faucille et du marteau, ou du faisceau, ou de la croix gammée ? N'est-il pas temps que du ciel du sacré que quatre siècles de style baroque lui avaient réservé, la sainteté descende aux choses du monde profane et de la culture, travaille à transformer le régime terrestre de l'humanité, fasse œuvre sociale et politique ? »

« Oui, certes, à condition qu'elle reste sainteté, et ne se perde pas en route. Là est tout le problème.

« Il y a pour la communauté chrétienne, à une époque comme la nôtre, deux périls inverses : le péril de ne chercher la sainteté qu'au désert, et le péril d'oublier la nécessité du désert pour la sainteté, le péril de resserrer uniquement dans le cloître de la vie intérieure et des vertus privées l'héroïsme qu'elle doit dispenser au monde, et le péril de concevoir cet héroïsme, quand il déborde sur la vie sociale et s'applique à la transformer, à la façon de ses adversaires matérialistes et sur un type tout extérieur, ce qui est le pervertir et le dissiper. L'héroïsme chrétien n'a pas les mêmes sources que les autres ; il procède du cœur d'un Dieu flagellé et tourné en dérision, crucifié hors des portes de la ville.

« Il est temps pour lui de mettre de nouveau, comme jadis dans les siècles médiévaux, la main aux choses de la cité terrestre, mais en sachant bien que sa force et sa grandeur sont d'ailleurs, et d'un autre ordre¹. »

Ainsi une rénovation sociale vitale ment chrétienne sera œuvre de sainteté ou elle ne sera pas ; je dis d'une sainteté tournée vers le temporel, le séculier, le profane. Le monde n'a-t-il pas connu des chefs de peuple saints ? Si une nouvelle chrétienté surgit dans l'histoire, elle sera l'œuvre d'une telle sainteté.

Un style nouveau de sainteté

Nous voilà amenés à un nouveau et dernier problème sur lequel je ne dirai ici que quelques mots. Si nos remarques sont exactes, on est en droit d'attendre une poussée de sainteté d'un style nouveau.

Ne parlons pas d'un nouveau type de sainteté ; ce mot serait équivoque, — le chrétien ne reconnaît

1. *Du Régime temporel et de la Liberté*, pp 166-167, 169-170.

qu'un *type* de sainteté éternellement manifesté dans le Christ. Mais les conditions historiques changeantes peuvent donner lieu à des modes nouveaux, à des styles nouveaux de sainteté. La sainteté de François d'Assise a une autre physionomie que celle des Stylites, la spiritualité jésuite, la spiritualité dominicaine ou bénédictine répondent à des styles différents. Ainsi peut-on penser que la prise de conscience de l'office temporel du chrétien appelle un style nouveau de sainteté, qu'on peut caractériser avant tout comme la sainteté et la sanctification de la vie *profane*.

À vrai dire, ce style nouveau est nouveau à l'égard surtout de certaines conceptions erronées et matérialisées. C'est ainsi que, lorsqu'elles subissent une sorte d'affaïssement sociologique, — et cela est arrivé souvent dans l'âge humaniste classique, — la distinction bien connue des états de vie (état régulier et état séculier) comprise en un sens matériel est entendue d'une manière inexacte; l'état religieux, c'est-à-dire l'état de ceux qui se vouent à rechercher la perfection, est alors regardé comme l'état des parfaits, et l'état séculier comme celui des imparfaits, en telle sorte que le devoir et la fonction métaphysique des imparfaits est d'être imparfaits et de le rester; de mener une bonne vie mondaine pas trop pieuse et solidement plantée dans le naturalisme social (avant tout dans celui des ambitions familiales). On se scandaliserait que des laïques essayassent de vivre autrement; qu'ils fassent seulement prospérer sur terre, par des fondations pieuses, des religieux qui en échange leur gagneront le Ciel, ainsi l'ordre sera satisfait.

Cette manière de concevoir l'humilité des laïques semble avoir été assez répandue au *xvi^e* et au *xvii^e* siècles. C'est ainsi que le catéchisme expliqué aux fidèles du dominicain Carranza, alors archevêque de Tolède, fut condamné par l'Inquisition espagnole sur le rapport du célèbre théologien Melchior Cano.

Celui-ci déclarait « tout à fait condamnable la prétention de donner aux fidèles une instruction religieuse qui ne convient qu'aux prêtres... Il s'élevait aussi avec vigueur contre la lecture de l'Écriture sainte en langue vulgaire, contre ceux qui prennent à tâche de confesser toute la journée. Le zèle que déployaient les spirituels pour amener les fidèles à se confesser et à communier souvent lui était fort suspect, et on lui attribue d'avoir dit dans un sermon qu'à son avis l'un des signes de la venue de l'Antéchrist était la grande fréquentation des sacrements¹ ».

Plus profondément, et nous atteignons là à une question fort importante de la philosophie de la culture, on peut remarquer qu'il y a une manière non pas chrétienne mais païenne d'entendre la distinction entre le sacré et le profane.

Pour l'antiquité païenne, *saint* était synonyme de *sacré*, c'est-à-dire de ce qui est physiquement, visiblement, socialement au service de Dieu. Et c'est seulement dans la mesure où les fonctions sacrées la pénétraient que la vie humaine pouvait avoir une valeur devant Dieu. L'Évangile a profondément changé cela en intériorisant dans le cœur de l'homme, dans le secret des relations invisibles entre la personnalité divine et la personnalité humaine, la vie morale et la vie de sainteté.

Dès lors le profane ne s'oppose plus au sacré comme l'impur au pur, mais comme un certain ordre d'activités humaines, celles dont la fin spécificatrice est temporelle, s'oppose à un autre ordre d'activités humaines socialement constituées en vue d'une fin spécificatrice spirituelle. Et l'homme engagé dans cet ordre profane ou temporel d'activités peut et doit, comme l'homme engagé dans l'ordre sacré, tendre à la sainteté, — et pour parvenir lui-même à l'union

1. Saudreau, *Le mouvement antimystique en Espagne au xvi^e siècle*, Revue du Clergé français, 1^{er} août 1917.

divine, et pour attirer vers l'accomplissement des volontés divines l'ordre tout entier auquel il appartient. De fait, cet ordre profane, en tant que collectif, sera toujours déficient¹, mais nous devons cependant, nous devons d'autant plus vouloir et nous efforcer qu'il soit ce qu'il doit être. Car la justice évangélique demande de soi à tout pénétrer, à s'emparer de tout, à descendre au plus profond du monde.

Eh bien! on peut remarquer que ce principe évangélique ne s'est traduit et manifesté que progressivement dans les faits, et que son processus de réalisation n'est pas encore terminé.

Ces observations nous font mieux comprendre la signification de ce nouveau style de sainteté, de cette nouvelle étape dans la sanctification du profane dont nous parlions tout à l'heure. Ajoutons que ce style, affectant la spiritualité elle-même, devra sans doute comporter des caractères particuliers proprement spirituels, — par exemple une insistance sur la simplicité, sur la valeur des voies ordinaires, sur ce trait spécifique de la perfection chrétienne d'être la perfection non d'un athlétisme stoïcien de vertu, mais d'un *amour* entre deux personnes, la personne créée et la Personne Divine, enfin sur cette loi de descente de l'Amour incréé dans les profondeurs de l'humain pour le transfigurer sans l'anéantir, dont il a été question dans le chapitre précédent, — caractères dont certains saints de l'âge contemporain semblent chargés de nous faire pressentir l'importance. Il est au surplus dans l'ordre des choses que ce ne soit pas dans la vie profane elle-même, mais dans certaines âmes cachées au monde, les unes vivant dans le monde, les

1. Et l'ordre des activités sacrées sera lui aussi, en tant qu'humain-collectif, toujours déficient ici-bas. C'est en tant qu'assistée spécialement par l'Esprit de Dieu, et en tant que régie par son Chef invisible (et par son chef visible quand il agit au titre même de son autorité universelle) que l'Eglise est indéficiente.

autres au sommet des plus hautes tours de la chrétienté, je veux dire dans les Ordres les plus hautes-ment contemplatifs, que commencent à paraître ce nouveau style et cette nouvelle poussée de spiritualité, pour se répandre de là sur la vie profane et temporelle.

Le mystère du monde

Nous nous réservons de reprendre plus tard cette question du monde et de sa signification, qui est capitale pour la philosophie chrétienne, et dont les multiples problèmes appellent une étude approfondie. Nous n'avons pu dans ce chapitre que toucher les parties les plus extérieures du sujet, et indiquer quelques positions générales qui nous semblent importantes en principe.

Résumons ces positions : nous croyons qu'en attendant l'au-delà de l'histoire où le royaume de Dieu sera accompli dans la gloire de la pleine manifestation, l'Eglise est déjà le royaume de Dieu dans l'ordre dit *spirituel* et à l'état pérégrinal et crucifié; et que le monde, lui, l'ordre dit *temporel*, ce monde enfermé dans l'histoire, est un domaine partagé et ambigu, — à la fois de Dieu, de l'homme et du « prince de ce monde ».

L'Eglise est sainte, le monde n'est pas saint; mais le monde est sauvé en espérance, et le sang du Christ, le principe vivificateur de la Rédemption, y agit déjà; une œuvre divine et cachée s'y poursuit dans l'histoire, et à chaque âge de civilisation, sous chaque « ciel historique », le chrétien doit travailler à une réalisation proportionnée (en attendant la réalisation définitive de l'Évangile, qui est pour après le temps), à une réalisation des exigences évangéliques et de la sagesse pratique chrétienne dans l'ordre social-temporel, — réalisation contrariée elle-même, de fait, et

plus ou moins masquée et déformée par le péché, c'est là une autre affaire.

Les hommes pris collectivement vivant le plus souvent « dans les sens », et non selon la raison, le travail dont nous parlons (lorsque les chrétiens eux-mêmes n'y manquent pas — auquel cas ce sont les forces adverses qui s'en chargent, sous le signe de la destruction) est, selon le cours ordinaire des choses, d'autant plus combattu et d'autant plus trahi qu'il réussit davantage à passer dans l'existence : de là une nécessité de recommencement, de reprise d'effort au point le plus bas, obligeant l'histoire à se surmonter, « de chute en chute », perpétuellement elle-même, jusqu'à ce qu'elle parvienne au terme.

CHAPITRE IV

L'IDEAL HISTORIQUE D'UNE NOUVELLE CHRETIENNE

Divisions du chapitre

Après quelques remarques préliminaires, nous examinerons dans ce chapitre, en premier lieu, les aspects généraux du problème; en second lieu, nous essaierons de caractériser l'idéal historique de la chrétienté médiévale; et en troisième lieu nous nous demanderons ce qu'est devenu cet idéal pendant l'âge qui a suivi, plus spécialement à quoi a abouti l'effort de l'Ancien Régime pour faire survivre certains éléments de cet idéal dans un monde qui le refusait de plus en plus.

I

PRÉLIMINAIRES

La notion d'idéal historique concret

Il convient d'abord de délimiter notre sujet et de préciser notre dessein. C'est de *l'idéal historique con-*

cret d'une nouvelle chrétienté que nous devons nous entretenir.

Qu'entendons-nous par « idéal historique concret » ? C'est une *image prospective* signifiant le type particulier, le type spécifique de civilisation auquel tend un certain âge historique¹.

Quand un Thomas More ou un Fénelon, un Saint-Simon ou un Fourier construisent une *utopie*, ils construisent un *être de raison*, isolé de toute existence datée, et de tout climat historique particulier, exprimant un maximum *absolu* de perfection sociale et politique, et de l'architecture duquel le détail imaginaire est poussé aussi loin que possible, puisqu'il s'agit d'un modèle fictif proposé à l'esprit à la place de la réalité.

Au contraire, ce que nous appelons un *idéal historique concret* est non pas un être de raison, mais une *essence* idéale réalisable (plus ou moins difficilement, plus ou moins imparfaitement, c'est une autre affaire, et non comme œuvre faite, mais comme œuvre se faisant), une essence capable d'existence et appelant l'existence pour un climat historique donné, répondant par suite à un maximum *relatif* (relatif à ce climat historique) de perfection sociale et politique, et présentant seulement, — précisément parce qu'elle implique un ordre effectif à l'existence concrète, — les lignes de force et les ébauches ultérieurement déterminables d'une réalité future.

En opposant ainsi *idéal historique concret* et *utopie*, nous ne méconnaissons pas, du reste, le rôle historique des utopies, et en particulier l'importance que la phase dite utopique du socialisme a eue pour le développement ultérieur de celui-ci. Nous pensons toutefois que la notion d'idéal historique concret et un juste usage de cette notion permettraient à une

1. Voir sur cette question *Du Régime temporel et de la Liberté*, pp. 120-131.

philosophie chrétienne de la culture de préparer des réalisations temporelles futures en la dispensant de passer par une telle phase et de recourir à aucune utopie.

Idéal historique et liberté

Marx enveloppe dans une même critique la notion d'*idéal* et celle d'*utopie*, il ne peut pas les distinguer; c'est là une conséquence de son hégélianisme renversé.

Comme tout homme, surtout comme tout grand homme d'action, Marx croyait *pratiquement* au libre arbitre, c'est-à-dire à cette maîtrise de la volonté sur ses propres motifs par laquelle elle domine intérieurement tout le conditionnement de ses actes; *spéculativement*, sa philosophie lui interdisait cette croyance « spiritualiste » et « chrétienne », et réduisait la liberté de l'homme à la spontanéité d'une énergie vitale, qui, par la prise de conscience du mouvement de l'histoire, devenait la force la plus efficace et la plus profonde de celle-ci. Mais si le penseur révolutionnaire est ainsi comme un prophète et un titan de l'histoire, c'est en tant qu'il révèle l'histoire à elle-même, découvre le sens préfixé de son mouvement, et dirige dans ce sens préfixé l'effort des volontés humaines; c'est là qu'est le nœud du débat, et non pas dans la question de savoir si Marx était partisan du fatalisme ou du déterminisme mécaniste, question à laquelle il est évident qu'il faut répondre négativement.

L'homme, aux yeux de Marx, n'est pas un produit *passif* du milieu, il est actif, il agit sur le milieu pour le transformer, — mais « *dans le sens fixé* par l'évolution économique et sociale¹ ». Voilà ce qui importe ici.

1. Cf. A. Cornu, *op. cit.*, p. 392.

Cette assertion est très vraie, et elle revient à l'idée souvent exprimée ici de la succession des « ciels historiques », si elle signifie que l'histoire *a un sens*, — *déterminé* quant à certains caractères fondamentaux par l'immense masse dynamique du passé qui la pousse en avant, mais encore *indéterminé* quant aux orientations spécifiques qui s'actualisent en elle à mesure que court le présent, et qui traduisent l'attraction exercée sur elle par telles ou telles formes d'avenir concret, selon que le champ physique de la pensée de l'homme et de ses désirs en fait des foyers plus ou moins efficaces. Les formules marxistes rendent toutefois un son fort différent, et Marx, pour n'avoir pas dégagé clairement la notion du virtuel, ni celle de la liberté, semble méconnaître la zone d'indétermination dont nous venons de parler. ()

Il a vu très fortement, presque tragiquement, que l'histoire façonne l'homme au lieu d'être façonnée par lui. Mais s'il avait eu une juste idée métaphysique de la liberté humaine, et compris que l'homme est doué d'une liberté par laquelle, en tant que personne, il peut, plus ou moins difficilement, mais réellement, triompher de la nécessité dans son cœur, il aurait compris que sans pouvoir pour cela plier arbitrairement l'histoire à son gré et à sa fantaisie, l'homme peut aussi faire surgir dans l'histoire des courants nouveaux, qui se composent avec les courants, les forces et les conditions préexistantes pour achever de déterminer le sens de l'histoire, lequel n'est pas *fixé d'avance* par l'évolution : il dépend d'une masse énorme de nécessités et de fatalités accumulées, mais où les interventions de la liberté peuvent se faire jour; il n'est fixé d'avance que dans la mesure (fort grande, il est vrai), où l'homme renonce à sa liberté.

Si, de fait, celle-ci joue si peu dans l'histoire du monde, c'est que l'homme collectivement considéré vit peu de la vie proprement humaine de la raison et de la liberté; il n'est pas étonnant, dès lors, qu'il soit

de fait « soumis aux astres » dans une très large mesure. Il peut cependant leur échapper. Et à considérer les choses selon d'assez grandes distances de siècles, il apparaît qu'une des exigences de l'histoire humaine est bien d'échapper de plus en plus au *fatum*. Tandis qu'au milieu des chutes et des désastres amenés périodiquement par l'extension croissante du champ de la conscience et de la raison (trop faibles pour ne pas troubler d'abord ce qu'elles essaient de régler), le progrès normal se poursuit par où la nature humaine se manifeste et se réalise, l'histoire secoue le joug des fatalités et dans le même instant le sent peser d'autant plus cruellement sur elle, et lui paraît durement soumise; elle avance pourtant mystérieusement vers la délivrance. Délivrance du *fatum*, oui! Mais qui ne sera effective que pour autant que la vie de la raison grandira vraiment et effectivement dans l'existence, et pour autant, donc, que la grâce et l'influx de la Liberté créatrice la nourriront secrètement. La terrible méprise de Marx, c'est d'avoir cru que pour échapper au *fatum* il fallait échapper à Dieu.

Aux dépens de la liberté réelle et contrariée que nous venons d'essayer de caractériser, il cherche une liberté illusoire infiniment plus ambitieuse; car, pour lui, la volonté humaine est à vrai dire l'unique *esprit* de l'histoire, d'une histoire que nul Dieu transcendant ne gouverne d'en haut; et quand la volonté humaine sera sortie de son état d'« aliénation », l'histoire tout entière ira où elle veut, elle sera le Dieu de l'histoire, elle fera l'histoire en souveraine absolue.

Le marxisme ne récuse la notion d'idéal qu'au prix d'une contradiction (et, de fait, sa propagande ne se passe ni de la notion ni du mot d'*idéal communiste*). Il se donne expressément pour une philosophie de l'action, de l'action transformatrice du monde : et comment l'homme peut-il agir sur le monde sans se proposer un but qui ne soit pas fixé seulement par

l'évolution économique et sociale, mais aussi par son propre choix, et par ses propres amours? un but où ne s'inscrive pas seulement le mouvement du réel, mais aussi sa propre liberté créatrice dirigeant celui-ci? Un tel but est précisément un idéal historique concret.

La notion d'idéal sainement entendue n'a aucune saveur idéaliste, pas plus que la notion de raison n'a de saveur rationaliste, ni celle de matière de saveur matérialiste. La notion d'idéal historique concret correspond à une philosophie réaliste, qui comprend que l'esprit humain présuppose les choses et travaille sur les choses, mais ne les connaît qu'en se saisissant d'elles pour les transférer dans sa propre vie et activité immatérielle, et qu'il les transcende pour dégager d'elles, soit des natures intelligibles objets de connaissance spéculative, soit des thèmes intelligibles pratiques et directifs de l'action, à la catégorie desquels appartient ce que nous appelons un idéal historique concret.

La notion de chrétienté

De plus, c'est de l'idéal historique d'une *nouvelle chrétienté* qu'il sera question dans ce chapitre. Rappelons que ce mot chrétienté (tel que nous l'entendons) désigne un certain régime commun *temporel* dont les structures portent, à des degrés et selon des modes fort variables du reste, l'empreinte de la conception chrétienne de la vie. Il n'y a qu'une vérité religieuse intégrale; il n'y a qu'une Eglise catholique; il peut y avoir *des* civilisations chrétiennes, *des* chrétientés diverses.

En parlant d'une nouvelle chrétienté, nous parlons donc d'un régime temporel ou d'un âge de civilisation dont la forme animatrice serait chrétienne et qui répondrait au climat historique des temps où nous entrons.

II

LA CITÉ TEMPORELLE ABSTRAITEMENT CONSIDÉRÉE

L'aspect communautaire et personnaliste

Disons tout de suite, — c'est là comme une préface indispensable, — quelle idée générale, à un plan doctrinal suffisamment élevé et suffisamment abstrait, il faut, à notre avis, se faire d'un tel ordre temporel, considéré dans ses traits typiques, sous quelque climat historique que ce soit.

La conception du régime de civilisation ou de l'ordre temporel qui nous paraît fondée en raison a trois caractères typiques : tout d'abord, elle est *communautaire*, j'entends par là que, pour elle, la fin propre et spécificatrice de la cité et de la civilisation est un bien commun différent de la simple somme des biens individuels et supérieur aux intérêts de l'individu en tant que celui-ci est *partie* du tout social. Ce bien commun est essentiellement la droite vie terrestre de la multitude assemblée, d'un *tout* fait de personnes humaines : c'est dire qu'il est à la fois matériel et moral.

Mais de plus, et par là même, ce bien commun temporel n'est pas fin ultime. Il est ordonné à quelque chose de meilleur ; le bien intemporel de la personne, la conquête de sa perfection et de sa liberté spirituelle.

C'est pourquoi la juste conception du régime temporel a un second caractère, elle est *personnaliste*. J'entends par là qu'il est essentiel au bien commun temporel de respecter et de servir les fins *supra-temporelles* de la personne humaine.

En d'autres termes, le bien commun temporel est

*fin intermédiaire ou infravalente*¹ : il a sa spécification propre, par où il se distingue de la fin dernière et des intérêts éternels de la personne humaine; mais dans sa spécification même est enveloppée sa subordination à cette fin et à ces intérêts, dont il reçoit ses maîtresses mesures. Il a sa consistance propre et sa bonté propre, mais précisément à *condition* de reconnaître cette subordination et de ne pas s'ériger en bien absolu.

Le centre absolu de fixité auquel il se réfère n'est pas en lui, mais hors de lui, il lui est donc essentiel de subir l'attrait d'un ordre de vie supérieur, qu'il prépare de plus ou moins loin selon les divers types de société politique, et de porter en lui les commencements de ce qui le dépasse.

La société politique n'a pas pour office de conduire la personne humaine à sa perfection spirituelle et à sa pleine liberté d'autonomie² (c'est-à-dire à la sainteté, à un état d'affranchissement proprement divin parce que c'est la vie même de Dieu qui vit alors en l'homme). Cependant, la société politique est destinée essentiellement, à raison de la fin terrestre elle-même qui la spécifie, au développement de conditions de milieu qui portent de telle sorte la multitude à un degré de vie matérielle, intellectuelle et morale convenable au bien et à la paix du tout, que chaque personne s'y trouve aidée positivement à la conquête progressive de sa pleine vie de personne et de sa liberté spirituelle.

Je voudrais rappeler ici deux textes de saint Thomas qui, dans leur contraste même et dans leur com-

1. Plus précisément encore on peut dire que le « bien de la vie civile » est une fin ultime dans un ordre donné (*finis ultimus secundum quid*), relative elle-même et subordonnée (et, à ce titre, intermédiaire ou infravalente) à la fin ultime absolue (*finis ultimus simpliciter*). Cf. saint Thomas d'Aquin, de *Virt. card.* a. 4, ad 3; *Sum. theol.*, I-II, 65, 2; voir *Science et Sagesse*, pp. 245, 299-304, 346-356.

2. Cf. *Du Régime temporel et de la Liberté*, chap. I.

plémentarité, me semblent enfermer tout le problème politique. le premier portant contre l'individualisme et contre tout personnalisme outrancier, l'autre portant contre toute conception totalitaire¹ de l'Etat.

Chaque personne singulière, nous dit saint Thomas, chaque personne humaine elle-même est à l'égard de la communauté comme la partie à l'égard du tout, et donc à ce titre elle est subordonnée au tout; *quaelibet persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum*².

Il en est ainsi parce que l'homme n'est pas une pure personne, une personne divine, il est même au degré le plus bas de personnalité comme d'intellectualité. L'homme n'est pas seulement personne, c'est-à-dire subsistant spirituellement, il est aussi individu, fragment individué d'une espèce. Et c'est pourquoi il est membre de la société à titre de *partie* de celle-ci, et a besoin des contraintes de la vie sociale pour être conduit à sa vie même de personne et soutenu dans cette vie.

Mais voici qui met aussitôt les choses au point, et complète indispensablement le premier texte : l'homme, dit aussi saint Thomas, a en lui une vie et des biens qui dépassent l'ordination à la société politique; *homo non ordinatur ad communitatem poli-*

1. On peut appeler « totalitaire » toute conception dans laquelle la communauté politique, — soit l'Etat au sens strict du mot, soit la collectivité organisée, — revendique pour elle l'homme tout entier, ou bien pour le former, ou bien pour être la fin de toutes ses activités, ou bien pour constituer l'essence de sa personnalité et de sa dignité. Ainsi, d'après M. Mussolini, l'Etat est « la véritable réalité de l'individu »; l'Etat fasciste est « la forme la plus haute et la plus puissante de la personnalité », « rien d'humain ou de spirituel, pour autant qu'il ait de la valeur, n'existe en dehors de l'Etat »; son principe, inspiration directrice de la personnalité humaine réunie en société, pénètre dans l'âme : âme dans l'âme ». B. Mussolini, *La Doctrine du Fascisme*, Œuvres, trad. franç., t. IX, Flammarion, pp. 70-75.

2. *Sum theol.*, II-II, 64, 2

*ticam secundum se totum et secundum omnia sua*¹.
Et pourquoi? Parce qu'il est une personne.

La personne humaine membre de la société est *partie* de celle-ci comme d'un tout plus grand, — mais *non pas selon tout elle-même* et selon tout ce qui lui appartient! Le foyer de sa vie de personne l'attire au-dessus de la cité temporelle, dont cette vie a cependant besoin.

Ainsi apparaît l'antinomie qui crée l'état de tension propre à la vie temporelle de l'être humain : il y a une œuvre commune à accomplir par le tout social comme tel, par ce tout dont les personnes humaines sont des parties; et ainsi les personnes sont subordonnées à cette œuvre commune. Et cependant ce qu'il y a de plus profond dans la personne, sa vocation éternelle, avec les biens rattachés à cette vocation, est surordonné à cette œuvre commune et la finalise.

Nous reviendrons plus tard sur ce paradoxe que j'ai seulement voulu signaler en passant, avant de noter le troisième caractère typique de notre conception du régime temporel.

L'aspect pérégrinal

L'orientation qui attire la cité terrestre au-dessus d'elle-même et lui retire le caractère de fin ultime, qui en fait un *moment*, le moment terrestre, dans notre destinée, mais non pas le terme, doit en effet être signalée comme un autre caractère essentiel : cette cité est une société non pas de gens installés dans des demeures définitives, mais de gens en route. C'est là ce qu'on pourrait appeler une conception « *pérégrinale* » de la cité. Le besoin paradoxal d'un être attiré par le néant de passer au surhumain, fait qu'il n'y a pas pour l'homme d'équilibre statique, mais seule-

1. *Ibid.*, I-II, 21, 4, ad 3.

ment un équilibre de tension et de mouvement; et que la vie politique, qui doit tendre à élever aussi haut que possible, relativement aux conditions données, le niveau d'existence de la multitude, doit tendre aussi à un certain héroïsme, et demander beaucoup à l'homme pour lui donner beaucoup. Il s'ensuit que la condition de vie des membres de la cité temporelle ne saurait être confondue ni avec une béatitude ici-bas, ni avec une félicité de détente et de repos. Mais il ne s'ensuit certes pas que la civilisation temporelle n'est qu'un pur moyen à l'égard de la vie éternelle et n'a pas en elle-même la dignité de fin (infravalente); ni que, sous prétexte que la vie présente est une vallée de larmes, le chrétien doit se résigner à l'injustice, ou à la condition servile et à la misère de ses frères. Le chrétien, à vrai dire, n'est jamais *résigné*. Sa conception de la cité vise de soi un aménagement de la vallée de larmes procurant un bonheur terrestre, relatif mais réel, de la multitude assemblée; une structure bonne et vivable de l'existence du tout, un état de justice, d'amitié et de prospérité rendant possible à chaque personne l'accomplissement de sa destinée; il demande que la cité terrestre soit agencée de telle sorte qu'elle reconnaisse effectivement le droit de ses membres à l'existence, au travail, et à la croissance de leur vie de personne. Et la condamnation portée par lui contre la civilisation moderne est plus grave à vrai dire et plus motivée que la condamnation socialiste ou communiste, parce que ce n'est pas seulement le bonheur terrestre de la communauté, c'est aussi la vie de l'âme, la destinée spirituelle de la personne qui est menacée par cette civilisation.

Analogicité de cette conception

Cette conception de la cité terrestre était celle de la chrétienté médiévale.

Mais la chrétienté médiévale n'a été qu'une de ses réalisations possibles.

En d'autres termes, ce n'est pas d'une manière *unique* qu'une telle conception peut se réaliser aux différents âges du monde. C'est d'une manière *analogique*. Nous apercevons ici l'importance primordiale de l'idée de l'analogie pour une saine philosophie de la culture. C'est de ce principe de l'analogie, qui domine toute la métaphysique thomiste et d'après lequel les idées les plus hautes se réalisent dans l'existence d'une manière essentiellement diverse, tout en gardant intacte leur formalité propre, qu'il importe de nous inspirer ici. Saint Thomas et Aristote en ont usé dans leur philosophie politique, et de la façon la plus profonde, à propos des divers régimes politiques et des types spécifiquement différents de *bien commun* qui correspondent à chacun d'eux. « La diversité des cités, écrit saint Thomas dans son commentaire sur la Politique¹, provient de la diversité des fins, ou de manières différentes de tendre à une même fin. Du fait qu'ils choisissent des fins différentes ou des manières différentes d'aller à une même fin, les hommes constituent des vies communes diverses, et par conséquent des cités diverses, *diversas vitas faciunt, et per consequens diversas respublicas*. »

C'est une pareille diversité analogique qu'il nous paraît utile de mettre en lumière, à propos, non plus des régimes politiques, mais des types de culture ou de civilisation chrétienne.

La philosophie de la culture doit, à notre avis, éviter deux erreurs opposées, celle qui soumet toutes choses à l'univocité, celle qui disperse toutes choses dans l'équivocité. Une philosophie de l'*équivocité* pensera qu'avec le temps les conditions historiques deviennent tellement différentes qu'elles relèvent de

1. L. VII, lect. 6; cf. *Sum. theol.*, II-II, 61, 2.

principes suprêmes eux-mêmes hétérogènes : comme si la vérité, le droit, les règles suprêmes de l'agir humain étaient muables. Une philosophie de l'*universalité* portera à croire que ces règles et ces principes suprêmes s'appliquent toujours de la même façon, et qu'en particulier la manière dont les principes chrétiens se proportionnent aux conditions de chaque époque et se réalisent dans le temps ne doit pas varier non plus.

La solution vraie ressortit à la philosophie de l'*analogie*. Les principes ne varient pas, ni les suprêmes règles pratiques de la vie humaine : mais ils s'appliquent selon des manières essentiellement diverses, qui ne répondent à un même concept que selon une similitude de proportions. Et cela suppose qu'on n'a pas seulement une notion empirique et comme aveugle, mais une notion vraiment rationnelle et philosophique des diverses phases de l'histoire. Car une simple constatation empirique de circonstances de fait ne pourrait donner lieu qu'à un certain *opportunisme* dans l'application des principes, ce qui nous met à l'extrême opposé de la sagesse. Ce n'est pas ainsi qu'un climat historique ou un ciel historique se détermine. C'est à condition de porter des jugements rationnels de *valeur*, et de discerner la forme et la signification des constellations intelligibles qui dominent les diverses phases de l'histoire humaine.

*Position du problème :
chrétienté médiévale et nouvelle chrétienté*

De là le problème particulier que nous voudrions traiter maintenant, et que nous formulerons dans les termes suivants : une chrétienté nouvelle, dans les conditions de l'âge historique où nous entrons, doit-elle,

tout en incarnant les *mêmes* principes (analogiques), être conçue selon un type *essentiellement* (spécifiquement) distinct de celui du monde médiéval? Nous répondons affirmativement à cette question. Nous pensons qu'un âge nouveau du monde permettra aux principes de toute civilisation vitalemment chrétienne de se réaliser selon un nouvel *analogué* concret.

Non seulement, en effet, nous reconnaissons l'irréversibilité foncière du mouvement historique (cela contre les conceptions païennes du retour éternel), mais encore nous croyons qu'il est le lieu d'un drame humain et divin dont les événements visibles ne sont que des signes; nous croyons qu'emportée par ce mouvement irrésistible, l'humanité passe par des ciels historiques variés, typiquement hétérogènes, qui créent pour les principes de la culture des conditions de réalisation spécifiquement diverses, et dont la physiologie morale est beaucoup plus profondément différente qu'on ne croit d'ordinaire.

Pourquoi, d'une façon générale, doit-il en être ainsi?

Tout d'abord, en vertu d'une loi qui domine le temporel comme tel, et qui concerne la jonction, si je puis dire, de l'Homme et du Temps.

Cette loi, c'est qu'une expérience *trop faite* ne peut plus être recommencée. Du simple fait que l'homme a vécu, et vécu à fond, une certaine forme de vie, expérimenté à fond les biens et les maux que la poursuite d'un certain idéal historique a fait passer dans sa chair, ces choses-là sont finies, il est impossible d'y revenir, c'est là une loi du temporel comme tel, de l'historique; seules y échappent les choses de l'ordre supra-historique et supra-temporel, les choses de la vie éternelle; l'Eglise ne meurt pas, les civilisations meurent.

« Souffrir passe, disait Léon Bloy, *avoir souffert* ne passe pas. » Tout le passé dont l'homme a souffert reste là, il occupe la place, — mais comme passé,

comme déjà vécu, comme défunt : il ôte la disponibilité pour le vivre et le souffrir de nouveau. Dans le style héroïque, ne dit-on pas : « il a vécu », pour dire « il est mort » ? Ainsi en est-il de la civilisation médiévale, elle a porté son fruit.

De plus, il est impossible, — ce serait contraire à la structure mentale de l'humanité, car toute grande expérience, même accomplie dans l'erreur, est orientée par l'attrait d'un certain bien, si mal cherché qu'on le suppose, et découvre par conséquent des régions nouvelles et des richesses nouvelles à exploiter, — il est impossible de concevoir que les souffrances et les expériences de l'âge moderne aient été inutiles. Cet âge, nous l'avons dit, a cherché la réhabilitation de la créature, il l'a cherchée par de mauvais chemins, mais nous devons reconnaître et sauver la vérité qui se cachait là, captive.

Enfin, s'il est vrai, comme un chrétien ne peut pas ne pas le penser, que Dieu gouverne l'histoire, qu'il y poursuit, malgré tous les obstacles, certains desseins, et qu'ainsi une œuvre divine et des préparations divines s'accomplissent dans le temps et par le temps, ce serait aller contre Dieu lui-même et lutter contre le suprême gouvernement de l'histoire, que de prétendre immobiliser dans une forme du passé, dans une forme univoque l'idéal d'une culture digne de finaliser notre action.

Deux remarques préalables

Nous essaierons donc de caractériser d'abord l'idéal historique de la chrétienté médiévale, afin d'essayer de caractériser ensuite, par rapport aux points de comparaison ainsi déterminés, ce que nous appelions tout à l'heure *l'image prospective* d'une chrétienté nouvelle.

Au sujet de cette image prospective ou de cet idéal historique d'une nouvelle chrétienté, nous ferons encore deux remarques préliminaires :

La première, c'est qu'il va de soi, — indépendamment des indications un peu plus particulières que nous voudrions donner là-dessus dans notre dernier chapitre, — qu'il se rapporte à un avenir concret et individué, à l'avenir de *notre* temps, mais dont il importe peu qu'il soit plus ou moins lointain. A l'inverse des idéals d'application prochaine invoqués par le praticien de la politique ou de la révolution, c'est un univers de possibilités envisagé par le philosophe au niveau d'un savoir (pratique) de mode encore spéculatif. Et de plus, étant donné les conditions particulières dans lesquelles le problème se pose aujourd'hui, étant donné que dans toute la période humaniste anthropocentrique dont nous sortons, le style de la civilisation a été, en définitive, un style tragique, où les vérités et les valeurs nouvelles que l'histoire engendrait étaient congénitalement viciées par la fausse métaphysique elle-même, par l'instinct de dissociation anarchique qui en stimulait la recherche, il apparaît dès l'abord qu'en essayant de tracer aujourd'hui l'image prospective d'une nouvelle chrétienté, il nous faut travailler à sauver ces valeurs et ces vérités, acquises et compromises à la fois par l'âge moderne, dans l'instant même où les erreurs qui les parasitaient les font périliter. De ce point de vue, l'avenir immédiat, s'il touche de plus près notre cœur, apparaît comme moins intéressant pour notre recherche philosophique, — livré pour une trop grande part aux conséquences fatales d'un jeu *déjà fait*, et des antinomies d'une dialectique depuis longtemps-déclenchée déjà. Au contraire, c'est l'avenir lointain qui nous intéresse, parce que la marge de durée qui nous sépare de lui est assez vaste pour permettre les processus d'assimilation et de redistribution nécessaires, et pour ménager à la liberté humaine les délais dont elle a

besoin quand elle s'efforce d'imprimer de nouvelles directions à la lourde masse de la vie sociale.

Notre seconde remarque est que nous plaçant, non pas au point de vue de l'hégélianisme marxiste et du matérialisme historique, dont ceux mêmes qui le critiquent acceptent souvent la *manière de poser la question*, mais au point de vue d'une philosophie chrétienne de la culture, nous envisagerons sous un autre angle que la plupart des théoriciens socialistes ou antisocialistes la même matière sociale-temporelle. La position même des questions, la problématique elle-même sera dès lors différente. Si grande (et nous ne cherchons nullement à la diminuer) que soit la part de l'économie dans l'histoire, ce n'est pas principalement à l'économique, c'est aussi à des aspects culturels plus humains et plus profonds, et avant tout aux implications du spirituel et du temporel dans la culture, que nous demanderons notre lumière objective.

Ainsi la perspective où nous sommes placés est irréductible à toute autre, et se distingue typiquement de celle où se placent la plupart des controverses marxistes ou antimarxistes, qui, d'une part, mettent l'économique au premier plan (quand elles ne lui font pas occuper toute la scène), et qui, d'autre part, si grande que soit chez Marx la part de l'eschatologie, se réfèrent en réalité à un avenir rapproché, à la zone d'avenir utilisable, si je puis dire, à des fins tactiques immédiates : pour l'idéologie marxiste en effet, l'essentiel est bien sans doute ce qui se produira *plus tard* (après la dictature du prolétariat, après la phase nécessaire et transitoire de socialisme d'État, après le saut de l'humanité dans la liberté et sa mainmise sur son histoire), mais de cet essentiel on ne nous dit jamais rien; et l'on ne peut rien nous en dire, ce serait verser dans l'idéal.

III

L'IDÉAL HISTORIQUE DE LA CHRÉTIENTÉ MÉDIÉVALE

*L'idée du Saint-Empire
ou la conception chrétienne sacrale du temporel*

D'une façon très générale, on peut dire que l'idéal historique du moyen âge était commandé par deux dominantes; d'une part, l'idée ou le mythe (au sens que Georges Sorel donnait à ce mot) de la force au service de Dieu; d'autre part, ce fait concret que la civilisation temporelle elle-même était en quelque sorte une fonction du sacré, et impliquait impérieusement l'unité de religion.

Pour tout ramasser en un mot, disons que l'idéal historique du moyen âge pourrait se résumer dans l'idée du Saint-Empire : nous ne parlons pas ici du Saint-Empire comme fait historique; à la rigueur, on pourrait dire que ce fait n'a jamais réussi à exister vraiment. L'idée du *sacrum imperium* a été précédée par un événement : l'empire de Charlemagne (dont les visées n'étaient pas, semble-t-il, indemnes de cé-saro-papisme) : et une fois surgie après cet événement, elle n'a plus été capable que de réalisations précaires, partielles et antinomiques : empêchée et contrariée qu'elle était, d'une part, par l'opposition de fait entre le Pape et l'Empereur, « ces deux moitiés de Dieu », comme disait Victor Hugo; d'autre part, par l'opposition entre l'Empire et la monarchie française, qui n'a jamais admis qu'elle relevât au temporel d'une autorité supérieure.

Nous ne parlons pas non plus du Saint-Empire comme *utopie théocratique* (cette question a été examinée dans le précédent chapitre).

Nous parlons du Saint-Empire comme idéal histo-

rique concret ou comme mythe historique, c'est-à-dire comme image lyrique qui oriente et soulève une civilisation. Ainsi considéré, il faut dire que le moyen âge a vécu de l'idéal du Saint-Empire (et en est mort) : si on entend ce mythe d'une façon suffisamment large, dans toute sa valeur représentative et symbolique, il commande idéalement toutes les formes temporelles médiévales et les conflits eux-mêmes, les réalisations antinomiques qui ont empêché le *sacrum imperium* d'exister vraiment comme un fait.

C'est à ce titre d'idéal historique concret que le Saint-Empire imprègne encore nos imaginations, et il importe précisément de soumettre à ce point de vue nos images plus ou moins inconscientes à une révision sévère. Dans les pays de culture latine, il exerce une influence secrète (sous des aspects culturels diffus, ceux des luttes du cléricalisme et de l'anticléricalisme) dans les conceptions que certains catholiques — et, davantage encore, peut-être, leurs adversaires — se font d'une restauration chrétienne. Dans les pays de culture germanique, c'est sous sa forme proprement impériale que survit l'image du Saint-Empire. Dans une intéressante étude, un théologien bénédictin, le P. Hermann Keller, de Beuron, appelle le *sacrum imperium* le rêve séculaire de la nation allemande, et remarque que « la détresse politique de ces dernières années en Allemagne a réveillé la vieille nostalgie du Saint-Empire de la nation allemande ». Le P. Hermann Keller est du reste lui-même un adversaire déterminé des théories théologiques auxquelles ce vieux rêve a donné naissance, et qui cherchent dans l'Empire sacré *l'unité* de la cité politique et de l'Eglise. Il condamne ces théories, et sympathiserait même plutôt, semble-t-il, avec des positions presque barthiennes. Nous avons déjà donné, dans le chapitre précédent, quelques indications sur l'état de la question chez les penseurs allemands contemporains. Il convient d'ajouter qu'actuellement les parti-

sans extrémistes du racisme en Allemagne, ceux qui veulent revenir à une religion nationale et raciale, — nordique, — antérieure au christianisme, nourrissent pour le Saint-Empire la même aversion que pour le christianisme lui-même. Mais d'autre part cependant, c'est bien par la notion du Saint-Empire, matérialisée et devenue le privilège d'un peuple naturellement élu, que l'idéal politique du racisme germanique a chance de pénétrer aujourd'hui d'autres couches de la population allemande, des couches qui, au contraire, sont restées attachées à la culture chrétienne.

Peu avant de rédiger ces pages, je recevais une feuille publiée par un groupe de jeunes catholiques allemands, disciples de Carl Schmitt et partisans du nouveau régime, les *Kreuzfeuer*; il était question là d'un de mes livres, et le seul reproche qu'on adressait à celui-ci, c'est d'avoir dit que l'idéal du Saint-Empire est un idéal périmé, dont il importe de débarrasser notre imagination (non certes qu'il fût mauvais en lui-même, bien au contraire, mais parce que c'est une chose *finie*). « Est-ce parce qu'il est français que Maritain parle ainsi, demandaient ces jeunes gens, ou est-ce pour une autre raison? »

Si je parle ainsi, c'est parce que je sais les dangers d'une conception univoque de l'ordre temporel chrétien, liant celui-ci à des formes mortes, au lieu d'assurer la tradition *vivante* de l'œuvre du passé.

Tendance à une unité organique maximale

Cette digression n'avait d'autre objet que de faire sentir au lecteur que le problème du Saint-Empire a une signification vivante pour notre temps. Revenons maintenant à notre sujet, à l'idéal historique du moyen âge.

L'idéal historique concret du moyen âge, le mythe ou le symbole du Saint-Empire correspond à ce qu'on

peut appeler une *conception chrétienne sacrale du temporel*.

Cherchons à dégager les caractères typiques, organiquement liés entre eux, de cette conception. Elle se caractérise avant tout, à notre avis, par cinq notes typiques.

Ce que nous noterons en premier lieu, c'est la tendance à une unité organique qualitativement maximale; l'unité en question n'exclut ni la diversité ni le pluralisme, sans cela elle ne serait pas organique; et elle demande à centrer l'unité de la cité temporelle le plus haut possible dans la vie de la personne, autrement dit à la fonder sur l'unité spirituelle.

Cette marche à l'unité est bien visible au sein de chacune des unités politiques qui composaient la chrétienté. Nous en avons un exemple typique dans l'œuvre accomplie par la monarchie française et le peuple de chez nous, ou par le peuple et les rois castillans. Aussi bien, quand cette impulsion vers l'unité nationale a cessé d'être tenue en équilibre par l'impulsion plus spirituelle et d'origine religieuse vers l'unité de la chrétienté, quand elle a tout emporté au déclin du moyen âge, a-t-elle passé alors à l'absolutisme et à un type d'unité plus mécanique qu'organique, où le politique primait en réalité le spirituel.

D'autre part, ce qui caractérise le plus manifestement le moyen âge, n'est-ce pas l'effort vers cette unité organique dans l'ordre de la civilisation elle-même et de la communauté des peuples chrétiens? Effort pour unifier temporellement le monde sous l'Empereur comme au spirituel l'Eglise est une sous le Pape.

Sans doute cet idéal historique a-t-il échoué dans ses plus hautes ambitions, à cause surtout de l'orgueil et de la cupidité des princes.

Cependant, d'une façon aussi précaire qu'on voudra, mais qui nous paraît aujourd'hui terriblement enviable, il y avait alors une chrétienté, une communauté temporelle chrétienne, où les querelles natio-

nales étaient des querelles de famille et ne brisaient pas l'unité de la culture, il y avait une Europe chrétienne. :

Qu'il s'agisse de chaque nation chrétienne ou de la chrétienté dans son unité supérieure, l'unité temporelle visée par le moyen âge était une unité *maximale*, une unité du type le plus exigeant et le plus hautement monarchique : son centre de formation et de consistance était situé très haut dans la vie de la personne, au-dessus du plan temporel, dans cet ordre spirituel lui-même auquel l'ordre temporel et le bien commun temporel sont subordonnés; sa source était ainsi dans les cœurs, et l'unité des structures politiques nationales ou impériales ne faisait que manifester cette unité primordiale. :

Mais l'unité temporelle de l'Europe chrétienne n'avait pas seulement sa source dans l'unité religieuse.

Elle comportait aussi, et c'était indispensable dès qu'il s'agissait d'une unité temporelle maximale, l'unité puissante, quoique très générale et compatible avec les divisions et les rivalités particulières les plus aiguës, d'un certain fond commun de pensée et de principes doctrinaux (dans la diversité des écoles philosophiques l'intelligence humaine parlait un même langage), et un effort bien remarquable et extraordinairement vigoureux visant (il n'y a pas atteint) à une unité très haute et très parfaite de structure intellectuelle et de structure politique. Telle était la grande et sublime, trop grande et trop sublime conception des Papes du moyen âge au temps de sa plénitude. Pour former selon un type d'unité parfaite un monde chrétien, une Europe chrétienne, cette réfraction figurative mais combien forte et énergique du royaume de Dieu dans le social-temporel dont nous avons déjà parlé, ils savaient qu'il fallait — et ils voulaient — une haute unité doctrinale, théologique et philosophique, une unité de sagesse des esprits sous la lumière de la foi : le centre de la chré-

tienté — centre scientifique supranational — sera à ce point de vue l'Université de Paris.

Et ils savaient aussi qu'il fallait — et ils voulaient — une haute unité politique des peuples, une unité impériale surordonnée aux divers royaumes comme l'unité de sagesse est surordonnée aux diverses sortes de sciences : le centre politique supranational de la chrétienté sera l'Empereur romain germanique.

*Prédominance effective du rôle ministériel
du temporel*

Une si haute unité n'était concevable que parce qu'elle était d'ordre sacré. Dire que son centre de formation résidait très haut dans la personne humaine, c'est dire que le principal dans l'ordre temporel était alors sa subordination à l'ordre spirituel.

Nous arrivons ainsi au second trait caractéristique de l'idéal historique du moyen âge : la prédominance du rôle *ministériel* du temporel à l'égard du spirituel.

Les scolastiques, nous le savons, distinguent la *fin infravalente* — par exemple l'activité professionnelle d'un philosophe ou d'un artisan, qui a valeur propre de fin (bien qu'une fin supérieure — par exemple la droiture morale de la vie — lui soit surordonnée) et le *moyen*, qui, comme tel, est purement *ad finem*, et est spécifié par la fin, comme le raisonnement est pour la science. Ils distinguent d'autre part, dans la ligne de la causalité efficiente, la *cause principale seconde* (par exemple les énergies végétatives de la plante), qui, inférieure à une cause plus élevée (par exemple l'énergie solaire) produit cependant un effet proportionné à son degré d'être spécifique, et la *cause instrumentale* — par exemple le pinceau entre les mains de l'artiste, — qui n'exerçant sa causa-

lité propre qu'en tant même qu'un agent supérieur s'empare d'elle pour sa fin à lui, produit un effet supérieur à son degré d'être spécifique.

Ces notions étant posées, on doit remarquer que, dans la civilisation médiévale, les choses qui sont à César, tout en étant nettement distinguées des choses qui sont à Dieu, avaient dans une large mesure une *fonction ministérielle* à leur égard : pour autant, elles étaient *cause instrumentale* à l'égard du sacré, et leur fin propre avait rang de moyen, de simple moyen à l'égard de la vie éternelle.

Faut-il ici donner des exemples? rappeler la notion et le rôle du bras séculier? ou le nom d' « évêque du dehors » souvent donné aux rois? ou évoquer des événements typiques comme les croisades?

Aucune conception d'ordre théocratique n'est engagée ici : les finalités propres du temporel étaient très clairement reconnues, ainsi que le domaine propre de la société civile. Mais pour accidentelle qu'elle demeurât de soi et qu'elle fût jugée à l'égard de l'ordre politique lui-même, la fonction ministérielle reconnue au politique vis-à-vis du spirituel s'exerçait d'une façon normale, fréquente et hautement caractéristique.

Emploi de l'appareil temporel à des fins spirituelles

Le troisième trait caractéristique de l'idéal historique du moyen âge, c'est, corrélativement à cette fonction ministérielle de la cité, l'emploi des moyens propres de l'ordre temporel et politique (moyens visibles et externes où les contraintes sociales jouent un grand rôle, contraintes d'opinion, contraintes de coercition, etc.), c'est l'emploi de l'appareil institutionnel de l'Etat pour le bien spirituel des hommes et l'unité

spirituelle du corps social lui-même, — pour cette unité spirituelle à raison de laquelle l'hérétique n'était pas seulement un hérétique, mais attaquait dans ses sources vives la communauté sociale temporelle elle-même.

Je n'ai point l'intention de condamner ce régime en principe. En un sens, une cité terrestre capable de mettre à mort pour crime d'hérésie montrait un plus grand souci du bien des âmes et une idée plus haute de la noblesse de la communauté humaine, ainsi centrée sur la vérité, qu'une cité qui ne sait plus châtier que pour des crimes contre les corps. Toutefois, c'est là que l'humain devait fatalement introduire le plus d'abus; ceux-ci sont devenus de plus en plus intolérables (et dès lors, à vrai dire, il s'agissait d'une monstruosité), quand, après la ruine de la chrétienté médiévale, l'Etat, cessant d'agir comme instrument d'une autorité spirituelle légitime et supérieure à lui, s'est arrogé pour lui-même et en son nom propre le droit d'agir au spirituel. L'absolutisme d'un Henry VIII et d'un Philippe II, le gallicanisme, le josphisme, le despotisme éclairé du XVIII^e siècle, le jacobinisme, composent ici une suite bien significative, qui se continue par les Etats totalitaires contemporains...

Diversité de « races sociales »

La quatrième note de l'idéal historique médiéval, je la trouve dans le fait qu'une certaine disparité comme d'essence (entre le dirigeant et le dirigé), je veux dire une certaine disparité essentielle de catégories sociales héréditaires ou encore, et pour user des amplifications de sens dont le mot *race* est susceptible, une diversité de *races sociales*, est alors reconnue à la base de la hiérarchie des fonctions sociales et des relations d'autorité, qu'il s'agisse de l'autorité politique dans l'Etat ou des autres sortes d'autorité

qui interviennent dans la vie sociale et économique du pays. On peut dire qu'au moyen âge, l'autorité temporelle était conçue avant tout selon le type de l'autorité paternelle dans les conceptions elles-mêmes *sacrales* de la famille. dans ces conceptions dont on trouve un exemple dans l'idée romaine du *paterfamilias*, que la foi chrétienne pouvait sublimer en la rattachant à l'idée de l'universelle paternité divine.

J'ai employé le mot *disparité* comme d'essence, bien que le père et les enfants soient évidemment du même genre, de la même race! mais l'enfant comme tel se trouve dans une infériorité *naturelle* à l'égard du père et celui-ci lui apparaît comme d'une essence supérieure; et cela est renforcé encore dans les conceptions de la famille où le père exerce son autorité comme une fonction sacrée, et revêt pour ainsi dire la personne de Dieu.

Le sacre du roi le constitue père de la multitude, et confirme dans l'ordre de la grâce son autorité naturelle de chef de la cité, en attestant qu'il gouverne au temporel au nom du Souverain Roi. C'est toute la pensée politique du moyen âge qui viendra jeter en Jeanne d'Arc son dernier éclat, quand Jeanne mettra tant d'énergie et d'obstination à vouloir le sacre du roi, et quand elle obtiendra de Charles VII qu'il fasse abandon du *saint royaume* au Christ, puis le lui rendra solennellement de sa part, afin qu'il le tînt « en commende ». Le roi qui a reçu l'onction du sacre n'est pas seulement vicaire de la multitude, mais aussi de Dieu. (Au temps de la monarchie absolue, il ne sera plus du tout vicaire de la multitude, mais seulement de Dieu.)

Au moyen âge, la société de travail est une extension de la société domestique, les ouvriers sont des parties et des organes de cette société, et la corporation apparaîtra comme une famille au second degré, une famille de travail, groupant dans son unité patrons et ouvriers (de sorte qu'il y a bien sans doute

des riches et des pauvres, et combien de misère, mais que l'existence d'une *classe* réduite au rang d'outil ou de marchandise-travail, l'existence d'un prolétariat proprement dit, est alors inconcevable). Des hiérarchies rigoureuses sont à la base des relations d'autorité dans cette organisation familiale ou quasi-familiale et dans le système économique de la féodalité.

Une telle « hétérogénie » dans la structure sociale était du reste compensée au moyen âge — en raison précisément de cette conception *familiale* de l'autorité, — par la souplesse organique et la *familiarité* (parfois brutale, mais tout vaut mieux que l'indifférence et le mépris) des relations d'autorité, et par un jaillissement progressif spontané, plus vécu que conscient, mais bien réel et efficace, des libertés, des franchises populaires. Si l'esquisse que nous traçons n'était réduite à dessein à une pure ligne schématique, il conviendrait d'insister ici sur le mouvement des communes et sur son importance économique et sociale.

Ajoutons par parenthèse que, comme la première et la troisième notes relevées par nous (marche vers l'unité organique, emploi de l'appareil temporel à des fins spirituelles), cette quatrième note caractéristique devait faire place, à l'époque qui a suivi immédiatement le moyen âge, je veux dire sous l'Ancien Régime, à la note opposée non par défaut, mais par excès et par durcissement.

Si nous cherchons une image représentative de la conception médiévale de l'autorité, nous la trouvons dans l'Ordre religieux qui, fondé avant le moyen âge proprement dit, a été un des agents les plus typiques de sa culture et ouvre pour ainsi dire la porte de celle-ci : dans l'Ordre bénédictin et dans la conception bénédictine de l'autorité : un père, l'Abbé, *paterfamilias* revêtu d'un caractère évangélique et sacré; et les autres moines sont des enfants, ses enfants.

Œuvre commune : un empire du Christ à édifier

Un cinquième trait enfin de l'idéal historique du moyen âge concerne l'œuvre commune à laquelle travaille la cité, et qui est alors l'établissement d'une structure sociale et juridique mise au service du Rédempteur par la force de l'homme baptisé et de la politique baptisée.

Nous le disions dans notre premier chapitre : avec l'ambition absolue et le courage inaverti de l'enfance, la chrétienté bâtissait alors un immense château fort au sommet duquel Dieu siègerait. Sans méconnaître les limites, les misères et les conflits propres à l'ordre temporel, sans verser dans l'utopie théocratique, c'était comme une image figurative et symbolique du royaume de Dieu que l'humanité croyante entreprenait d'édifier.

IV

DISSOLUTION ET PSEUDOMORPHOSE DE L'IDÉAL MÉDIÉVAL
DANS LE MONDE HUMANISTE ANTHROPOCENTRIQUE*Le régime de l'âge baroque*

Tout cela s'est terminé, s'est usé peu à peu. Une longue analyse historique serait ici nécessaire; rappelons seulement que le développement des aspirations nationales, la germination de nouvelles formes de vie sociale et économique, et leur conflit avec la féodalité, ainsi que des changements correspondants dans l'ordre de la pensée, devaient ôter à l'idéal sacral de la chrétienté du moyen âge sa prise sur l'existence. L'unité spirituelle et intellectuelle a commencé de se briser manifestement à partir de la Renaissance

et de la Réforme. Le règne d'Alexandre VI n'est pas moins symptomatique à ce point de vue que les campagnes et les violences de Luther et de Calvin. Et l'on a assisté alors à une réaction absolutiste pour essayer de sauver cette unité spirituelle et intellectuelle, base de tout l'édifice culturel, et avec elle l'unité politique, devenue le but principal d'Etats de plus en plus jaloux de leur souveraineté.

Un seul troupeau, un seul pasteur sur terre :

Un monarque, un empire et une épée,

chante encore Hernando de Acuña, le poète de Charles-Quint.

En fait, l'unité dont nous parlons est d'ailleurs de moins en moins celle de l'Europe, elle se resserre de plus en plus à l'intérieur des frontières des Etats.

A la vérité, cet effort absolutiste souffrait d'un vice, qui donne trop souvent un air d'hypocrisie majestueuse à un âge caractérisé en général, nous l'avons vu, par le dualisme, par le dédoublement. Le primat de l'ordre spirituel continue d'être affirmé en théorie, et pratiquement c'est le primat du politique qui s'affirme partout, le politique tend à devenir en fait une technique à qui tout est bon, — même la vertu ou ses apparences, même le droit des gens et le respect qu'on lui manifeste en le tournant comme on peut, — pour le succès final du Prince ou de l'Etat. L'âge des saints rois est bien passé. Qu'il soit catholique ou protestant, le temporel est dominé effectivement par la pensée de Machiavel, celle-ci apparaît dans l'ordre pratique comme l'hérésie la plus généralisée et la plus *acceptée* des temps modernes.

L'ancienne conviction que l'unité de religion conditionnait *d'en haut* l'unité de civilisation, se renversant alors au profit du politique, donne naissance à l'adage cynique : *cujus regio ejus religio*. Les traités de Westphalie marqueront la ruine politique de la chrétienté d'autrefois.

Quoi qu'il en soit de la gravité des maux que nous venons de rappeler, le caractère général de la réaction absolutiste dont nous parlons a été d'employer non pas exclusivement sans doute, mais d'une façon prédominante, des moyens humains, des moyens d'Etat, des moyens politiques, pour essayer de sauver l'unité tout à la fois spirituelle et politique du corps social. Ce caractère apparaît partout à l'époque de la Contre-Réforme. A des attaques furieuses, ce qui subsiste de chrétienté se défend par des mesures de contrainte extrêmement âpres (qui, toutefois, gardant une certaine modération, et ne pouvant se faire aussi furieuses que l'attaque, ne pouvaient que reculer l'échéance). A un déchaînement puissant de forces passionnelles et volontaires, on répond par une suprême tension des énergies de combat de la volonté humaine dressée pour la défense du bien. Cela est sensible, même dans l'ordre de la vie spirituelle et de la sainteté. La Compagnie de Jésus est la formation-type de la milice spirituelle à cette époque. Dans un livre récent, M. Fulop-Miller¹ suggère qu'au commencement et au déclin de l'âge moderne se répondent, comme deux figures géantes de tension psychique comparable, saint Ignace et Lénine. Quelle que soit la différence des buts poursuivis, et conséquemment des méthodes, il y a, dans les deux cas, une exaltation fort significative de la volonté héroïque.

Sans doute fallait-il que l'expérience fût faite de ce que peut, dans le domaine lui-même de la défense de l'ordre chrétien, l'homme avec ses moyens humains et ses énergies humaines mis au premier plan de l'action, avec son initiative humaine, appliquée, chez les saints, à faire triompher la charité en soi et dans les autres, et à faire briller davantage, à *augmenter* la gloire, — la gloire ~~accidentelle~~ de Dieu (sa gloire ~~essentielle~~, c'est lui-même, elle ne peut pas augmen-

1. René Fulop-Miller, *Les Jésuites*, Plon, 1933.

ter). Prier comme si tout dépendait de Dieu seul, agir comme si tout dépendait de l'homme seul, est une maxime également bien significative. Celui qui agirait véritablement comme si tout dépendait de l'homme seul emploierait, cela est clair, s'il était logique, uniquement des moyens humains, même pour soutenir la cause de Dieu.

En tout cas, le régime du temps de la Contre-Réforme, ou, pour emprunter un mot à l'histoire de l'art, le régime de l'âge baroque apparaît en général comme singulièrement plus dur — pour cette raison précisément que la force de l'homme se replie sur elle-même pour défendre l'ordre divin — que le régime du moyen âge. Il suffit, pour s'en rendre compte, de comparer à ce point de vue quelques figures typiques : Philippe II et saint Louis par exemple, ou saint Pie V et saint Grégoire VII.

En même temps, une déformation humaine, trop humaine, dans le sens de la grandeur et de l'ambition, s'attaque aux structures sociales que le moyen âge avait tenues dans plus d'humilité et de pauvreté. Un certain absolutisme, quelquefois féroce et souvent orgueilleux, se développe dans la famille (quand nous assistons aujourd'hui au déplorable affaiblissement de la société familiale, peut-être ne pensons-nous pas assez qu'un aveugle « jugement de l'histoire » s'exerce là contre des abus séculaires). Le monarque n'est plus *vices gerens multitudinis*, et ne possède plus seulement le pouvoir de régir ou de gouverner¹, il tient

1. Rappelons ici la notion thomiste de la royauté : « A la différence du Souverain Pontife qui n'est pas vicaire de l'Eglise, mais qui est vicaire du Christ, le roi est vicaire de la multitude, *vices gerens multitudinis*. Le pouvoir *constituant* reste l'apanage de la multitude, le roi ne possède qu'un pouvoir de *régence* (cf. *Sum theol.*, I-II, 90, 3, avec le commentaire qu'en donne le R. P. Billot dans son *De Ecclesia Christi*, q. 12, n. III, Roma, 1921, p. 493.) » Charles Journet. Préface à la trad. française du *Gouvernement royal* (*De Regimine principum*), Paris, 1931, Libr. du Dauphin.

directement de Dieu un droit de se soumettre cette multitude qui lui a été donnée, qui est à lui, et à qui tout pouvoir constituant (exercé au moins à l'origine) se trouve, par suite, dénié. La corporation, trop riche, deviendra oppressive, despotique et régressive.

Cependant, tant que l'unité spirituelle n'était pas complètement abolie comme fondement premier du corps social, et tant que les biens de l'esprit restaient malgré tout engagés là, et que leur valeur transcendante était reconnue, il y avait encore une grandeur incontestable et une justification dans l'effort absolutiste pour défendre d'une façon trop humaine ces biens et cette unité. Et l'époque dont nous parlons reste, surtout au temps de la Renaissance, une époque humainement grandiose, riche de beauté, d'intelligence, de force véritable, de vertu, et dont les fautes éclatantes ne doivent pas faire oublier les *dessous* spirituels admirablement généreux. Elle donnera la fleur de la civilisation classique, et même quand elle sera — très vite — décomposée, le XVIII^e siècle en gardera un charme et des beautés embaumant de leur douceur un ciel noir et tragique.

La victoire évanouissante du libéralisme

Le barrage absolutiste que j'ai essayé de caractériser n'a pas duré très longtemps.

Après le triomphe du rationalisme et du libéralisme, c'est-à-dire d'une philosophie de la liberté qui fait de chaque individu abstrait et de ses opinions la source de tout droit et de toute vérité, c'en est fait de l'unité spirituelle, et nous avons pu éprouver les bienfaits de la dispersion.

On constate alors que le libéralisme individualiste était une force purement négative : il vivait de l'obstacle et tenait par lui. L'obstacle une fois tombé, il ne peut plus se soutenir. On constate également qu'un

processus plus profond se manifeste, dû aux conflits internes du régime industriel et capitaliste, et dont l'ordre de grandeur est celui, non seulement d'un déplacement de la propriété, mais d'une « transformation substantielle » de la vie sociale.

Les réactions antilibérales contemporaines

A un tel moment, il est naturel que se produisent, non seulement des explosions révolutionnaires menaçant l'essence de la civilisation libérale individualiste, mais aussi des réflexes de défense et des réactions antilibérales d'ordre pour ainsi parler biologique. C'est le dernier moment du processus de dégradation dont nous venons de parler. Car ces réactions n'ont pas d'autre source intérieure dans la vie des âmes que la détresse physique et morale et la trop grande souffrance. Et, certes, elles peuvent susciter de l'héroïsme, de la foi, et un dévouement comme religieux, mais ce sont des réserves de spiritualité accumulée qu'elles dépensent ainsi, elles sont incapables d'en créer. L'unité politique de la communauté ne pourra alors être cherchée que par des moyens de dressage externe, de pédagogie politique ou de contrainte, par des moyens d'État, fort semblables, quant à la technique, à ceux que le communisme soviétique emploie pour sa dictature à lui. Et comme on comprend bien qu'il faut pourtant l'accord intérieur des pensées et des volontés pour la solidité de l'unité politique, une pseudo-unité intellectuelle et spirituelle sera cherchée et imposée par les mêmes moyens. Tout l'appareil de ruse et de violence du machiavélisme politique reflue ainsi sur l'univers lui-même de la conscience, et prétend forcer ce réduit spirituel pour arracher un assentiment et un amour dont il a impérieusement besoin. Il y a là une sorte de violation bien caractéristique des sanctuaires invisibles.

Si nos remarques sont exactes, ces réactions anti-libérales ont moins de chances de se montrer durables que les efforts beaucoup plus nobles et beaucoup plus riches d'humanité du temps de la Contre-Réforme et de la politique absolutiste.

Cependant, une période assez courte au regard de l'histoire peut paraître fort longue à ceux qui en portent le poids. Ce n'est pas de sitôt que le monde en aura fini avec l'ultime phase de l'impérialisme matérialiste, invoquant la dictature du prolétariat ou réagissant contre celle-ci, et il y faudra peut-être des bouleversements de proportions planétaires, s'il est vrai qu'il s'agit de liquider tout un âge de civilisation.

Quoi qu'il en soit, par une suite dialectique remarquable, l'absolutisme chrétien (au moins chrétien d'apparence) qui a succédé au monde médiéval a été évincé par un libéralisme antichrétien, et celui-ci ayant été évacué à son tour du seul fait de sa réussite, la place est prête pour un nouvel absolutisme, cette fois matérialiste (d'un matérialisme avoué ou d'un matérialisme déguisé) et plus ennemi que jamais du christianisme.

Tout le long de cette évolution, même et surtout pendant la période démocrate libérale et individualiste, quelque chose a constamment accru et magnifié ses prétentions : l'Etat, la souveraine machine où prend corps la puissance politique, et qui imprime son visage anonyme sur la communauté sociale et sur la multitude obéissante.

En attendant les résultats de cette ascension pleine de promesses, et sans se rendre compte de ses propres responsabilités, le rationalisme déplore que la jeunesse dans le monde entier manifeste pour l'instant un vif appétit de consignes collectives et de standardisation spirituelle, par désespoir de l'unité perdue. Il voit, avec étonnement succéder à une détresse romantique qui ne trouvait pas de raisons de vivre une joie de commande et des allures de bravade qui se

satisfont des raisons de vivre les plus superficielles. Il s'aperçoit trop tard que seule une foi supérieure à la raison, vivifiant les activités intellectuelles et affectives, peut assurer entre les hommes une unité fondée non sur la contrainte mais sur l'assentiment intérieur, et faire de la joie d'exister, qui est certes naturelle, mais que la nature à elle seule ne sait pas sauvegarder (la sagesse païenne pensait que le meilleur était de n'être pas né), une allégresse intelligente.

Il est très remarquable qu'actuellement le christianisme apparaît en plusieurs points vitaux de la civilisation occidentale comme seul capable de défendre la liberté de la personne, et aussi, dans la mesure où il peut rayonner sur l'ordre temporel, les libertés positives qui correspondent sur le plan social et politique à cette liberté spirituelle.

Ainsi les positions historiques apparemment les plus logiques sont retrouvées, et les antiques combats de la foi chrétienne contre le despotisme des puissances de chair.

Bien des malentendus s'étaient produits au temps de Grégoire XVI et de Pie IX au sujet de l'attitude de l'Eglise catholique. Celle-ci se trouvait alors dans une situation historique paradoxale, il lui fallait défendre contre un certain nombre d'erreurs fondamentales qui se réclamaient de l'esprit moderne, et qui ressortissaient avant tout au naturalisme et au libéralisme, des vérités dont essayait de se couvrir comme d'un bouclier un ordre temporel en décadence, où les restes de la période absolutiste-chrétienne achevaient de mourir.

Nous voyons clairement aujourd'hui que ce que l'Eglise catholique défendait alors, c'étaient ces vérités essentielles à une conception chrétienne du monde et de la vie, non cet ordre périssable et périssant.

On rappelait récemment le mot de Charles Péguy : « Quand la détresse paraît, c'est que la chrétienté revient. » Elle revient, mais de quelle façon, selon

quel rythme, et pour une œuvre historique de quelles dimensions, voilà ce qu'il est difficile de savoir.

Qu'il s'agisse d'une simple perspective idéale ou de préparations partielles, ou de l'ébauche de quelque chose de beaucoup plus grand et de plus caché, les considérations précédentes montrent en tout cas quel intérêt il y a pour nous à *imaginer* un type de chrétienté spécifiquement distinct du type médiéval et commandé par un autre idéal historique que celui du Saint-Empire. Nous arrivons ainsi à ce qui fera l'objet du prochain chapitre, où nous voudrions essayer de caractériser, dans son contraste même avec l'idéal culturel médiéval, l'idéal d'une chrétienté nouvelle concevable aujourd'hui.

CHAPITRE V

L'IDEAL HISTORIQUE

D'UNE NOUVELLE CHRETIENNE

(suite)

I

LE PLURALISME

Une conception profane chrétienne du temporel

Nous pensons que l'idéal historique d'une nouvelle chrétienté, d'un nouveau régime temporel chrétien, tout en se fondant sur les mêmes principes (mais d'application analogique) que celui de la chrétienté médiévale, comporterait une conception *profane chrétienne* et non pas sacrale chrétienne du temporel.

Ainsi ses notes caractéristiques seraient tout à la fois opposées à celles du libéralisme et de l'humanisme inhumain de l'âge anthropocentrique, et inverses de celles que nous avons relevées dans l'idéal historique médiéval du *sacrum imperium*; elles répondraient à ce qu'on pourrait appeler un humanisme intégral ou théocentrique désormais dégagé pour lui-

même. L'idée discernée dans le monde surnaturel et qui serait comme l'étoile de cet humanisme nouveau, — non qu'il prétende faire tomber cette étoile sur la terre, comme si elle était quelque chose de ce monde et pouvait fonder ici-bas la vie commune des hommes, mais il la réfracterait dans le milieu terrestre et pécheur du social-temporel, et elle l'orienterait d'en haut, — ce ne serait plus l'idée de l'*empire sacré* que Dieu possède sur toutes choses, ce serait plutôt l'idée de la *sainte liberté* de la créature que la grâce unit à Dieu.

La liberté du libéralisme n'était que la caricature et parfois la dérision de cette liberté-là.

Structure pluraliste de la cité

Première note caractéristique : au lieu de la prédominance de la marche à l'unité qui nous a paru si typique pour le moyen âge — et après laquelle est venue, avec une progressive dispersion spirituelle, une conception de plus en plus mécanique et quantitative de l'unité politique, — on aurait un retour à une structure organique impliquant un certain pluralisme, beaucoup plus poussé que celui du moyen âge¹.

Au moyen âge le pluralisme en question se manifestait avant tout par la multiplicité, parfois l'enchevêtrement des juridictions et par les diversités du droit coutumier. Aujourd'hui, c'est d'une autre façon qu'il convient, croyons-nous, de le concevoir. Nous ne pensons pas seulement ici à la juste mesure d'autonomie administrative et politique qui devrait appartenir aux unités régionales, sans du reste faire sacrifier à la région et à la nationalité les idées et les biens politiques supérieurs : il est clair que les problèmes concernant les minorités nationales appellent d'eux-

1. *Du Régime temporel et de la Liberté*, pp. 71-86.

mêmes une solution pluraliste. Nous pensons surtout à une hétérogénéité organique dans la structure même de la société civile, qu'il s'agisse par exemple de certaines structures économiques ou de certaines structures juridiques et institutionnelles.

Par opposition aux diverses conceptions totalitaires de l'Etat actuellement en vogue, il s'agit là de la conception d'une cité *pluraliste*, qui assemble dans son unité organique une diversité de groupements et de structures sociales incarnant des libertés positives, « Ce serait commettre une injustice, en même temps que troubler d'une manière très dommageable l'ordre social, que de retirer aux groupements d'ordre inférieur, pour les confier à une collectivité plus vaste et d'un rang plus élevé, les fonctions qu'ils sont en mesure de remplir eux-mêmes¹. » La société civile n'est pas composée seulement d'individus, mais des sociétés particulières formées par ceux-ci; et une cité pluraliste reconnaît à ces sociétés particulières une autonomie aussi haute que possible, et diversifie sa propre structure interne selon les convenances typiques de leur nature.

Pluralisme économique

C'est ainsi, nous semble-t-il, que dans une société conforme à l'idéal historique concret qui nous occupe, et si l'on tient compte des conditions créées par l'évolution économique et technique moderne, le statut de l'économie industrielle, à laquelle le machinisme fait déborder nécessairement les cadres de l'économie familiale, et celui de l'économie agricole, beaucoup plus foncièrement liée à l'économie familiale, seraient fondamentalement différents. Dans le premier cas les intérêts mêmes de la personne exigent une certaine

1. Pie XI, Encycl. *Quadragesimo Anno*.

collectivisation de la propriété elle-même : en régime capitaliste une entreprise industrielle n'est-elle pas une ruche composée d'une part de travailleurs salariés et d'autre part de capitaux unis en société, — en société non pas d'hommes mais d'argent et de papier, de signes de richesse, ayant pour âme le désir d'engendrer d'autres titres de possession? Plus l'entreprise se perfectionne par le machinisme, la rationalisation du travail et les moyens de mobilisation financière, plus cette tendance à la collectivisation s'accroît. Qu'on suppose à la place du régime capitaliste un régime à venir dont l'esprit et la structure économique seraient conformes à la conception communautaire-personnaliste de la vie sociale : le statut de l'économie industrielle n'y supprimerait pas cette collectivisation, il l'organiserait selon un tout autre type, et cette fois au bénéfice de la personne humaine. Nous reviendrons là-dessus tout à l'heure.

Au contraire, c'est vers un renouvellement et une vivification de l'économie familiale et de la propriété familiale que sous des formes modernes et en utilisant les avantages du machinisme et de la coopération, tendrait le statut de l'économie rurale, plus fondamentale d'ailleurs que l'économie industrielle, et dont le bien, dans une société normale, devrait être assuré d'abord. Les services communs coopératifs, si développés qu'ils soient, et une organisation de type syndical, quelques nouvelles modalités qu'elle entraîne, auraient à respecter cette direction fondamentale. Je rappellerai à ce propos le mot d'un paysan rapporté par Proudhon : *Quand je vire mes sillons, il me semble que je suis roi*. La relation primitive de la propriété avec le travail de la personne et le tonus affectif de la personne apparaît ici avec une simplicité élémentaire que l'économie industrielle une fois passée sous la loi du machinisme ne peut pas connaître.

Pluralisme juridique

Mais c'est dans le domaine des relations entre le spirituel et le temporel que le principe pluraliste que nous croyons caractéristique d'une nouvelle chrétienté trouverait son application la plus significative. Le premier fait central, le fait concret qui s'impose ici comme caractéristique des civilisations modernes par opposition à la civilisation médiévale, n'est-il pas que dans les temps modernes une même civilisation, un même régime temporel des hommes admet en son sein la diversité religieuse? Au moyen âge les infidèles étaient en dehors de la cité chrétienne. Dans la cité des temps modernes, fidèles et infidèles sont mêlés. Et sans doute aujourd'hui la cité totalitaire prétend-elle de nouveau imposer à tous une même règle de foi, au nom de l'Etat toutefois et du pouvoir temporel : mais cette solution n'est pas acceptable pour un chrétien. De sorte qu'une cité chrétienne, dans les conditions des temps modernes, ne saurait être qu'une cité chrétienne au dedans de laquelle les infidèles vivent comme les fidèles et participent à un même bien commun temporel.

C'est dire qu'à moins de se borner à de simples expédients empiriques, il faut invoquer ici le principe pluraliste dont nous parlons, et l'appliquer à la structure institutionnelle de la cité.

Dans les questions où la loi civile s'engrène de la façon la plus typique à une conception du monde et de la vie, la législation reconnaîtrait alors aux diverses familles spirituelles d'une même cité un statut juridique différent. Il est clair que pour une saine philosophie une seule morale est la vraie morale. Mais pour le législateur qui doit viser au bien commun et à la paix de tel peuple donné, ne faut-il pas tenir compte de l'état de ce peuple, et de l'idéal moral plus ou moins déficient, mais existant en fait,

des diverses familles spirituelles qui le composent, et faire jouer en conséquence le principe du moindre mal?

Il y a une manière d'entendre cette solution pluraliste qui verserait dans l'erreur du libéralisme théologique, et dont on trouverait peut-être un exemple dans la législation hindoue; on penserait alors qu'en vertu d'un droit des opinions humaines quelles qu'elles soient à être enseignées et propagées, la cité serait tenue de reconnaître pour statut juridique à chaque famille spirituelle le droit élaboré par celle-ci conformément à ses principes propres. Ce n'est pas ainsi que nous entendons cette solution. Elle signifie pour nous que pour éviter des maux plus grands (qui seraient la ruine de la paix de la communauté et l'endurcissement — ou le fléchissement — des consciences) la cité peut et doit tolérer en elle (tolérer n'est pas approuver) des manières d'adorer qui s'écartent plus ou moins gravement de la vraie : *ritus infidelium sunt tolerandi*, enseignait saint Thomas¹; des manières d'adorer, et donc aussi des manières de concevoir le sens de la vie et des manières de se comporter; et que la cité se décide par suite à accorder aux diverses familles spirituelles qui vivent dans son sein des structures juridiques *qu'elle-même dans sa sagesse politique* approprie d'une part à leur état, d'autre part à l'orientation générale de la législation vers la vie vertueuse, et aux prescriptions de la loi morale, vers l'accomplissement desquelles elle dirige autant que possible cette diversité de formes. C'est donc vers la perfection du droit naturel et du droit chrétien que serait *orientée*, même à ses degrés les plus imparfaits, et les plus éloignés de l'idéal éthique chrétien, la structure juridique pluriforme de la cité; celle-ci étant dirigée vers un pôle positif chrétien intégral, et ses divers paliers s'écartant plus ou moins de

1. *Sum. theol.*, I-II, 10, 11.

ce pôle selon une mesure déterminée par la sagesse politique.

Ainsi la cité serait vitale¹ment chrétienne¹ et les familles spirituelles non chrétiennes y jouiraient d'une juste liberté.

L'animation politique

L'unité d'une telle civilisation n'apparaît plus comme une unité d'essence ou de constitution assurée d'en haut par la profession de la même foi et des mêmes dogmes. Moins parfaite et plus matérielle que formelle, réelle cependant, c'est plutôt, comme nous venons de le suggérer, une unité d'orientation, qui procède d'une commune aspiration (traversant des couches de culture hétérogènes et dont certaines peuvent être très déficientes) à la forme de vie commune la mieux accordée aux intérêts supra-temporels de la personne; et le rôle d'agent d'unité et de formation

1. Ce mot de *cité chrétienne* doit être bien compris. La vraie cité chrétienne au sens absolu du mot, c'est l'Eglise, ce n'est aucune cité temporelle. Ici pourtant, c'est de la cité temporelle que nous parlons.

Comme la philosophie, l'ordre politique a sa spécification propre. Mais comme la philosophie il peut recevoir les influences du christianisme et se trouver ainsi dans un *état chrétien*; et en outre, de même qu'il y a selon nous une philosophie pratique, une « éthique adéquatement prise » qui est subalternée à la théologie, et qui à ce titre comporte dans sa *spécification* même une imprégnation chrétienne (cf. notre ouvrage *Science et Sagesse*), de même l'ordre politique, du fait qu'il ressortit intrinsèquement à l'éthique, peut et doit aussi, tout en restant dans son ordre propre, comporter dans sa spécification proprement politique une imprégnation chrétienne. Une cité chrétienne est une cité temporelle intrinsèquement vivifiée et imprégnée par le christianisme.

Faut-il ajouter que l'« Etat chrétien » dont se réclamait la Prusse au temps de Hegel et des jeunes hégéliens, et dont certaines conceptions politiques contemporaines pourraient être tentées de se réclamer aussi, en invoquant on ne sait quel christianisme « positif » ou nationalise, n'est qu'une amère dérision d'une telle cité?

que le monarque chrétien jouait à l'égard de la cité d'autrefois, c'est, — quelle que soit d'ailleurs la forme du régime, — la partie la plus évoluée politiquement et la plus dévouée du laïcat chrétien et des élites populaires qui jouerait ce même rôle à l'égard du nouvel ordre temporel en question.

Qu'on nous permette ici une parenthèse. Ce que saint Thomas dit du prince, à savoir qu'il doit être *bonus vir* purement et simplement, pour diriger comme il faut la multitude vers le bien commun temporel, qui est un bien véritablement humain, il faut, semble-t-il, le dire aussi des *cives praeclari*, des éléments politiques éclairés auxquels convient le rôle animateur et formateur dont nous venons de parler. Mais être un homme purement et simplement bon et vertueux, constitué fermement dans un état de rectitude morale, cela suppose en fait les dons de la grâce et de la charité¹, ces « *vertus infuses* » qui méritent en propre, parce qu'elles viennent par le Christ et joignent à lui, le nom de vertus chrétiennes, même lorsque par suite de quelque obstacle dont il n'est pas responsable le sujet où elles sont ignore ou méconnaît la profession chrétienne. Il suit de là qu'une cité animée et guidée par de tels éléments se trouve en réalité et pour autant (et au sens tout relatif où cela doit s'entendre au temporel) sous le régime du Christ : le principe universel de la royauté du Christ, l'axiome que sans le Christ on ne peut rien édifier de ferme et d'excellent, même dans l'ordre politique, s'applique ici en toute vérité, non pas selon le mode extérieurement manifesté et signifié au plus haut degré qui était celui de la civilisation médiévale, ni selon le mode surtout apparent et décoratif qui fut celui de l'âge classique, mais selon un mode réel et vital quoique moins manifestement déclaré dans les structures et dans les symboles de la vie sociale.

¹ Cf. *Science et Sagesse*, pp. 241-254.

Une autre question se pose au sujet de ces éléments politiques auxquels nous attribuons, pour reprendre un mot des Webb, la *vocation of leadership* : comment pourraient-ils s'acquitter effectivement de ce rôle s'ils n'étaient organisés ?

De leur point de vue propre, le communisme, le fascisme et le national-socialisme ont déjà répondu à une question semblable. Après avoir expliqué que l'unité politique comporte la triple essence de l'Etat, du Mouvement et du Peuple, M. Carl Schmitt enseigne que l'organe propre du Mouvement c'est le Parti national-socialiste (*der staat=und volktragende Führungskörper*), et que la liaison entre le Parti et l'Etat consiste en une union personnelle, réalisée avant tout en celui qui est à la fois *Führer* et Chancelier du Reich¹. De même le Parti fasciste est, depuis la loi du 29 décembre 1929, un « organe de l'Etat » (*un organo dello Stato*), sans être pour cela un organe étatique (*organo statale*) ou une pièce particulière de la structure constitutionnelle ; mais un organe du Parti, le Grand Conseil fasciste, est une pièce de cette sorte, et assure ainsi la liaison. Différant à la fois de la conception italienne et de la conception allemande, la conception soviétique est plus radicale et plus significative. Le Parti communiste n'occupe aucune place dans la structure constitutionnelle des Républiques Soviétiques, et la liaison entre le Parti et l'Etat ne relève ni de l'unité d'un même chef suprême², ni d'un dispositif spécial de connexion, mais seulement de l'influence politique, intellectuelle et morale que le Parti exerce par tous les moyens, et de la pénétration consécutive de ses hommes de confiance dans les rouages de l'Etat : le Parti communiste est une sorte d'Ordre profane athée, comparable à une image ren-

1. Cf. Carl Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk*, die Dreigliederung der politischen Einheit, Hamburg, 1933.

2. Staline est secrétaire du Parti ; il n'a que des fonctions secondaires dans la hiérarchie des structures de l'Etat.

versée de la Compagnie de Jésus. Considéré dans son organisation mondiale (Internationale Communiste) il est international ou supranational. Et dans les pays où l'Etat est communiste, il prétend assurer d'autant plus efficacement sa puissance rectrice sur l'Etat qu'il anime celui-ci à la façon d'une *spiritualis auctoritas*¹.

Ce n'est selon aucun de ces trois modes que nous concevons l'organisation des éléments animateurs dont il est question ici. Nous pensons que l'idée de fraternité politique organisée ou d'Ordre politique est vraisemblablement promise à d'importantes destinées historiques. Mais dans une cité pluraliste et personnaliste elle se réaliserait selon un type original. Non seulement l'esprit et les méthodes des formations politiques dont il s'agit seraient entièrement différentes des méthodes et de l'esprit du Parti communiste et des Partis similaires, mais ces formations seraient à base de *liberté*, et elles seraient *multiples*, voilà le point capital. Elles diffèreraient cependant des « partis » parlementaires d'aujourd'hui par leur structure essentielle et leur discipline morale comme par l'effort personnel et spirituel qu'elles demanderaient à leurs membres (et parce que, d'autre part, dans un régime représentatif sainement conçu, où le législatif et l'exécutif seraient rendus suffisamment indépendants des assemblées délibérantes, la possibilité même d'user du pouvoir pour satisfaire des coalitions d'intérêts et de cupidités disparaîtrait). En définitive, les fraternités civiques dont nous parlons seraient, dans le domaine profane, à l'Etat et à sa structure constitutive comme, dans le domaine sacré, les divers Ordres réguliers sont à l'Eglise et à sa structure hiérarchique: avec cette différence qu'ici on a affaire à un « régime mixte » principalement monarchique, où les Ordres religieux sont liés à la Hiérarchie (du moins à la tête de la Hiérarchie) par une stricte dépendance, tandis

1. Cf. S. et B. Webb, *Soviet Communism*, t. I, chap. 5.

que là on aurait affaire à un « régime mixte » principalement démocratique, où les fraternités politiques constitueraient des formations indépendantes de l'Etat et soumises seulement aux dispositions générales concernant le droit de libre association.

Unité minimale et tolérance civile

Mais revenons à nos considérations sur l'unité de la cité pluraliste. Une telle unité temporelle ne serait pas, comme était l'unité sacrale de la chrétienté du moyen âge, une unité maximale : ce serait au contraire une unité *minimale*¹, son centre de formation et d'organisation étant situé dans la vie de la personne, non pas au niveau plus élevé des intérêts supra-temporels de celle-ci, mais au niveau du plan temporel lui-même. Et c'est à cause de cela que cette unité temporelle ou culturelle ne requiert pas *de soi* l'unité de foi et de religion, et qu'elle peut être chrétienne en groupant dans son sein des non-chrétiens.

A supposer donc que la division religieuse vienne un jour à cesser, cette plus parfaite différenciation du temporel demeurerait comme un gain acquis, — la distinction de la *tolérance dogmatique*, qui tient la liberté de l'erreur pour un bien en soi, et de la *tolérance civile*, qui impose à l'Etat le respect des consciences, demeurerait inscrite dans la structure de la cité.

Il est assez curieux, notons-le en passant, de constater que lorsqu'après avoir servi de masque ou de prétexte aux énergies d'erreur qui dressent contre le christianisme des vérités captives, un progrès dans la

1. Cette unité que nous appelons *minimale* reste une véritable unité organique, et elle est fort supérieure à celle de la cité libérale-individualiste, laquelle est *nulle* à vrai dire en tant qu'organique et n'existe que comme unité mécanique assurée par la prépotence de l'Etat.

croissance de l'histoire a été acquis, telle la *tolérance civile*, par exemple, — alors c'est le christianisme qui va s'appliquer à maintenir ce progrès, qu'on prétendait gagné contre lui, tandis que les énergies d'erreur, changeant tout à coup de route, s'empressent de chercher à détruire ce même progrès, dont elles s'étaient d'abord glorifiées.

L'unité de la cité pluraliste

Il importe d'insister sur la portée de la solution pluraliste dont nous parlons : elle est aussi éloignée de la conception libérale en faveur au XIX^e siècle, — puisqu'elle reconnaît pour la cité temporelle la nécessité d'avoir une spécification éthique et en définitive religieuse¹, — que de la conception médiévale, puisque cette spécification admet des hétérogénéités internes et se prend seulement d'un sens ou d'une direction, d'une orientation d'ensemble. La cité pluraliste multiplie les libertés; la mesure de celles-ci n'est pas uniforme, et varie selon un principe de proportionnalité.

Cette solution ramène d'autre part l'unité de la communauté temporelle à ce qu'elle est essentiellement et par nature : une simple unité d'amitié.

Au temps de la chrétienté sacrale cette unité de la communauté temporelle était surélevée, elle participait en quelque sorte à l'unité parfaite du corps mystique du Christ, et l'unité de foi en était la source.

Quand elle a été perdue dans son état organique et vital, l'Europe de l'âge baroque, nous le disions dans le précédent chapitre, a cherché à la conserver sous un mode absolutiste. Mais remarquons encore ici que tout le long des temps modernes on a assisté à une

1. En tant que l'élément religieux impregne la spécification politique elle-même. Cf. plus haut, p. 181, note 1.

tentative très significative de la philosophie pour remplir la même fonction culturelle que la foi remplissait au moyen âge; les philosophes, hantés par le souvenir de l'unité médiévale, qu'ils s'appellent Descartes, Leibniz, Hegel ou Auguste Comte, ont demandé à la raison de fournir à la civilisation temporelle le principe supra-temporel de parfaite unité qu'elle ne trouvait plus dans la foi. Leur échec a été éclatant.

La leçon de cette expérience nous semble claire : rien n'est plus vain que de chercher à unir les hommes sur un minimum philosophique. Si petit, si modeste, si timide que se fasse celui-ci, il donnera toujours lieu à contestations et à divisions. Et cette recherche d'un commun dénominateur à des convictions contrastantes ne peut être qu'une course à la médiocrité et à la lâcheté intellectuelles, affaiblissant les esprits et trahissant les droits de la vérité.

Mais alors il faut renoncer à chercher dans une commune profession de foi, qu'il s'agisse du symbole des apôtres comme au moyen âge, ou de la religion naturelle de Leibniz, ou de la philosophie positive d'Auguste Comte, ou du minimum de morale kantienne invoqué en France par les premiers théoriciens de la laïcité, il faut renoncer à chercher dans une commune profession de foi la source et le principe de l'unité du corps social.

Cependant la simple unité d'amitié dont nous avons parlé ne suffit pas à donner une forme à ce corps social, — cette spécification éthique sans laquelle la cité n'a pas de bien commun véritablement humain; — ou plutôt pour exister comme unité d'amitié, elle-même présuppose une telle forme et une telle spécification.

Si cette forme est chrétienne c'est donc que la conception chrétienne aura prévalu, — selon le mode profane et pluraliste que nous avons dit.

Mais par quel moyen? Parce que les porteurs de cette conception chrétienne auront eu assez d'énergie

spirituelle, de force et de prudence politiques pour montrer pratiquement aux hommes capables de le comprendre qu'une telle conception est conforme à la saine raison et au bien commun; et aussi — car les hommes capables de comprendre sont le petit nombre, — pour susciter, et mériter, la confiance des autres, et les conduire avec l'autorité de véritables chefs, et pour exercer le pouvoir dans une cité qu'il est loisible d'imaginer pourvue d'une structure politique organiquement constituée. Structure politique où les intérêts concrets et la pensée politique des personnes humaines et des corps sociaux et régionaux surordonnés les uns aux autres seraient représentés (c'est la fonction du *consilium* dans la psychologie thomiste des actes humains), auprès d'organes gouvernementaux chargés du *judicium ultimum* et de l'*imperium*, et libres de toute autre préoccupation que celle du bien commun¹.

Est-il besoin d'ajouter que ces considérations, qui concernent l'essence, la nature d'une nouvelle chrétienté concevable, et que nous croyons fondées en

1. La conception politique indiquée dans ces quelques lignes implique à notre avis : 1° une *démocratie personnelle* (avec suffrage universel à la base, et électorat et éligibilité pour les femmes comme pour les hommes) où les citoyens n'aient pas seulement droit de suffrage, mais se trouvent engagés d'une manière active dans la vie politique du pays; 2° la substitution, au régime parlementaire périmé, qui convenait à l'âge de l'individualisme libéral, d'un régime *représentatif* dans lequel le législatif et l'exécutif (qui correspondent au *judicium ultimum* et à l'*imperium*) seraient réunis dans les mêmes organes gouvernementaux (émanant de la multitude par suffrage indirect, confirmé, pour ce qui est de l'organe recteur suprême, par le référendum populaire); les assemblées représentatives auraient alors la charge de préparer le travail législatif et exécutif (fonction du *consilium*) en étroite collaboration avec ces organes, et d'exercer une fonction de contrôle et de régulation (par exemple par le vote du budget, le droit d'exiger, dans certaines conditions déterminées, la révision d'une loi ou de récuser un homme, le droit de décision souveraine en certains cas intéressant de façon majeure la vie de la nation...).

raison et logiquement nécessaires à ce point de vue, montrent en même temps les difficultés auxquelles se heurte une telle conception pour se réaliser dans l'existence, tant que les chrétiens auront affaire non seulement à une civilisation religieusement et philosophiquement divisée, mais d'une part à des forces historiques violemment dressées *contre* le christianisme, d'autre part, dans le monde chrétien lui-même, à des préjugés univocistes d'un poids historique très lourd, enfin à des courants irrationnels de masse aveuglément régis par les contradictions d'une civilisation qui n'est plus à la mesure de l'homme?

II

L'AUTONOMIE DU TEMPOREL

La seconde note caractéristique du régime temporel que nous envisageons porte sur ce qu'on pourrait appeler une conception chrétienne de l'Etat profane ou laïque; ce serait une affirmation de l'autonomie du temporel à titre de *fin intermédiaire ou infravalente*¹, conformément aux enseignements de Léon XIII, qui déclarent que l'autorité de l'Etat est suprême dans son ordre. Nous avons rappelé dans le précédent chapitre la distinction de la fin intermédiaire et du moyen, et celle de la cause principale seconde et de la cause instrumentale. Et nous avons noté que dans la chrétienté médiévale le temporel avait de fait très souvent un simple rôle de moyen, une simple fonction ministérielle ou instrumentale à l'égard du spirituel.

En vertu d'un processus de différenciation normal

¹ Cf. plus haut, chap. IV, p. 146, note 1, et p. 161.

en lui-même (bien que vicié par les plus fausses idéologies¹) l'ordre profane ou temporel s'est au cours des temps modernes constitué à l'égard de l'ordre spirituel ou sacré dans une relation d'autonomie telle qu'elle exclut de fait l'instrumentalité. En d'autres termes, il est parvenu à sa majorité.

Et cela encore est un gain historique qu'une nouvelle chrétienté aurait à maintenir. Ce n'est pas, certes, que la primauté du spirituel y serait mécon nue! Le temporel y serait subordonné ou infraposé au spirituel non plus sans doute à titre d'agent instrumental comme il arrivait si souvent au moyen âge, mais à titre *d'agent principal moins élevé*; non plus selon que le bien commun terrestre serait pris surtout comme simple *moyen* à l'égard de la vie éternelle, mais selon qu'il serait pris comme ce qu'il est essentiellement à cet égard, c'est-à-dire comme *fin intermédiaire ou infravalente*.

Subordination réelle et effective, — voilà qui fait contraste avec les conceptions modernes gallicanes ou libérales; mais subordination qui n'a plus en aucun cas la forme de la simple ministérialité, — et voilà qui fait contraste avec la conception médiévale.

Ainsi se dégage et se précise la notion de *cité laïque vitalement chrétienne* ou *d'Etat laïque chrétien nement constitué* , c'est-à-dire d'un Etat où le profane et le temporel aient pleinement leur rôle et leur dignité de fin et d'agent principal, — mais non pas de fin dernière ni d'agent principal le plus élevé. C'est là le seul sens que le chrétien puisse reconnaître au mot « Etat laïque », qui autrement n'a qu'un sens tautologique — la laïcité de l'Etat signifiant alors qu'il n'est pas l'Eglise, — ou un sens erroné, — la laïcité de l'Etat signifiant alors qu'il est ou bien

1. Cela a commencé dès le moyen âge. Cf. Georges de Lagarde, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*. (I. Bilan du XIII^e siècle; II. Marsile de Padoue), éd. Béatrice, 1934.

neutre ou bien antireligieux, c'est-à-dire au service de fins purement matérielles ou d'une contre-religion.

Sur plusieurs points importants ces indications vont se trouver expliquées et précisées dans certains paragraphes¹ de la section suivante.

III

LA LIBERTÉ DES PERSONNES

Spirituel et temporel

La troisième note caractéristique d'une nouvelle chrétienté concevable serait, avec cette insistance sur l'autonomie de l'ordre temporel, une insistance conjointe sur l'exterritorialité de la personne à l'égard des moyens temporels et politiques.

Nous rencontrons ici le deuxième fait central, celui-ci d'ordre idéologique, par lequel les temps modernes s'opposent au moyen âge. Au mythe de la force au service de Dieu s'est substitué celui de la conquête ou de la réalisation de la liberté.

Or, de quelle liberté peut-il s'agir avant tout pour une civilisation chrétienne? Non pas, selon la conception libérale, de la simple liberté de choix de l'individu (ce n'est que le commencement ou la racine de la liberté); et non pas, selon la conception impérialiste ou dictatoriale, de la liberté de grandeur et de puissance de l'Etat; mais bien, avant tout, de la liberté d'autonomie² des personnes, qui se confond avec leur perfection spirituelle.

1. Voir pages 192-195.

2. Sur cette expression liberté d'autonomie, que nous employons dans un sens à la fois aristotélicien et paulinien, nullement kantien, cf. notre ouvrage *Du Régime temporel et de la Liberté*.

Ainsi, en même temps que s'abaisse comme nous l'avons vu le centre d'unification de l'ordre temporel et politique, en même temps émergent davantage au-dessus de cet ordre la dignité et la liberté spirituelle de la personne.

Tout un changement de perspective et de *style* suit de là dans l'organisation temporelle. Le chrétien sait que l'Etat a des devoirs envers Dieu, et qu'il doit collaborer avec l'Eglise. Mais le mode dont cette collaboration s'accomplit peut varier typiquement avec les conditions historiques : jadis c'était surtout le mode de la puissance temporelle elle-même et des contraintes légales; à l'avenir ce peut être surtout, dans les connexions politico-religieuses elles-mêmes, le mode de l'influence morale. Saint Albert le Grand¹ et saint Thomas² expliquent par la diversité des états ou des âges de l'Eglise le fait qu'au temps des apôtres et des martyrs il ne convenait pas qu'elle usât de la force coercitive, et qu'il ait convenu plus tard qu'elle en usât. Qu'à une autre époque encore il convienne de nouveau qu'elle n'en use point, cela s'explique de la même façon.

Il faut que le Christ soit connu : c'est la mission propre de l'Eglise, non de l'Etat. Mais de type sacré ou de type profane, une cité temporelle chrétienne sait qu'elle doit aider l'Eglise dans le libre accomplissement de cette mission.

Dans le cas d'une civilisation de type sacré, l'aide en question est d'ordre instrumental : le bras séculier met pour autant son glaive à la disposition du spirituel. Il est normal alors que la force de coaction de l'Etat entre en jeu pour protéger la foi de la communauté contre les influences dissolvantes; et nul ne

2. Quodlibet XII (vers 1268), a. 19, ad 2 (Utrum una sit Ecclesia quae fuit in principio Apostolorum et quae modo

1. Prologue à l'Apocalypse; Comment. sur saint Luc. est).

s'en étonne quand la conscience de la communauté est vitalement imprégnée des mêmes certitudes unanimes : il se peut même, comme il est arrivé au moyen âge, que l'intervention de l'État en ces matières modère et réfrène les excès des réactions populaires spontanées; quoi de plus naturel à la foule que de lyncher l'hérétique?

Dans le cas d'une civilisation de type profane, c'est en poursuivant sa fin propre (infravalente), et c'est à titre d'agent principal (infraposé) que la cité temporelle chrétienne s'acquitte de son office envers l'Eglise : alors c'est plutôt en intégrant, suivant le mode pluraliste qui a été décrit ici, les activités chrétiennes dans l'œuvre temporelle elle-même (par exemple en donnant à l'enseignement chrétien sa juste place dans la structure du régime scolaire, ou en demandant aux instituts religieux de miséricorde de prendre une juste part dans les œuvres d'assistance sociale), et en recevant ainsi elle-même, comme agent autonome en libre accord avec un agent d'ordre plus élevé, l'aide de l'Eglise, que la cité aide celle-ci à accomplir sa mission propre; et c'est « le mode des activités les plus propres à la cité éternelle, c'est-à-dire des activités spirituelles et morales¹ », qui devient alors le mode dominant de la collaboration des deux pouvoirs.

L'esprit et la cité

Une cité terrestre qui, sans reconnaître de droit à l'hérésie elle-même, assure à l'hérétique ses libertés de citoyen, et lui accorde même un statut juridique approprié à ses idées et à ses mœurs, — non seulement parce qu'elle veut éviter la discorde civile, mais aussi parce qu'elle respecte et protège en lui la nature

¹ *Du Régime temporel et de la Liberté*, p. 78.

humaine et les réserves de forces spirituelles qui habitent l'univers des âmes, — favorise sans doute moins qu'une cité moins patiente la vie spirituelle des personnes du côté de l'*objet* de cette vie, le niveau de sagesse et de vertu au-dessous duquel le corps social ne tolère pas le mal ou l'erreur étant alors abaissé (quoique bien moins, certes, que dans la cité *neutre* du libéralisme); mais elle favorise davantage la vie spirituelle des personnes du côté du *sujet*, dont le privilège d'exterritorialité à l'égard du social-terrestre, — à titre d'esprit, capable d'être instruit du dedans par l'auteur de l'univers, — est porté à un niveau plus élevé.

On pourrait rappeler à ce propos les déclarations faites par le cardinal Manning à Gladstone il y a une soixantaine d'années : « Si, demain, les catholiques étaient au pouvoir en Angleterre, pas une pénalité ne serait proposée, ni l'ombre d'une contrainte projetée sur la croyance d'un homme. Nous voulons que tous adhèrent pleinement à la vérité, mais une foi contrainte est une hypocrisie haïe de Dieu et des hommes. Si, demain, les catholiques étaient, dans les royaumes d'Angleterre, la « race impériale », ils n'useraient pas de leur pouvoir politique pour troubler la situation religieuse héréditairement divisée de notre peuple. Nous ne fermerions pas une église, pas un collège, pas une école. Nos adversaires auraient les mêmes libertés dont nous jouissons comme minorité¹. »

Ici encore l'idéal historique que nous cherchons à caractériser se trouve en opposition à la fois avec l'idéal médiéval et avec l'idéal libéral. Si la liberté de la personne y émerge davantage au-dessus de la structure politique de la cité, c'est en vertu de la

1. *The Vatican Decrees*, London, 1875, p. 93-94; cité par le R. P. Michel Riquet dans sa brochure *Conquête chrétienne dans l'Etat laïque*, Paris, 1931.

nature propre de ce que nous appelions tout à l'heure un Etat laïque vitalelement chrétien, nullement en vertu d'un neutralisme, de l'idée que l'Etat doit être neutre; et c'est en vertu d'un sens authentique de la liberté, non en vertu d'une doctrine libéraliste ou anarchique.

La liberté d'expression

Il est curieux de noter que Marx dans sa jeunesse a commencé par militer pour la liberté de la presse, regardée alors par les jeunes hégéliens comme une panacée sociale, et de constater de quelle liberté la presse jouit aujourd'hui en Russie marxiste. Aussi bien l'Etat russe, comme tous les autres Etats totalitaires, a-t-il d'autres méthodes que celles des rois de Prusse et de leurs censeurs, bonnes surtout à ridiculiser les gouvernements et à faire des martyrs de leurs adversaires; il a compris que la loi n'est bonne que si elle est forte. La leçon ne doit pas être perdue, encore qu'il convienne de l'appliquer d'autre façon.

Quand Rome, au temps de Grégoire XVI et de Pie IX, condamnait la prétention de faire de la liberté de la presse ou de celle de l'expression de la pensée des fins en soi et des droits sans limites, elle ne faisait que rappeler une nécessité élémentaire du gouvernement des hommes. Ces libertés sont bonnes et répondent à des exigences foncières de la nature humaine : elles demandent à être réglées, comme tout ce qui n'est pas de l'ordre proprement divin. La manière dictatoriale ou totalitaire de les régler — par l'anéantissement — nous paraît détestable; la manière pluraliste de les régler — par la justice et une auto-régulation progressive — nous paraît bonne, elle ne serait pas moins forte que juste. Que par exemple en vertu d'un statut institutionnel les divers groupements de publicistes et d'écrivains assemblés en un corps auto-

nome aient de degré en degré un pouvoir de contrôle sur la déontologie de la profession, on verra si en vertu de la sévérité naturelle du potier pour le potier ils ne sauront pas exercer efficacement ce contrôle; c'est plutôt pour protéger l'individu contre ses pairs que les organes judiciaires suprêmes de l'Etat auraient à intervenir...

Aussi bien la solution la plus convenable est-elle ailleurs. Qu'un policier juge une œuvre d'art, cela satisfait très peu notre sentiment de la hiérarchie des valeurs. Qu'un autre artiste la juge et décide de son sort, cela satisfait ce sentiment presque aussi peu. Toute régulation externe est vaine si elle n'a pour fin de développer dans la personne le sens de sa responsabilité créatrice et le sens de la communion. Se sentir responsable de ses frères ne diminue pas la liberté, lui donne un poids plus lourd.

La cité pluraliste et la loi

La cité pluraliste dont nous parlons, beaucoup moins concentrée que la cité médiévale, l'est beaucoup plus que la cité libérale. C'est une cité aucto-ritative; la loi, qui a pour office de contraindre les *protervi*, les insensés, à un comportement dont ils ne sont pas capables par eux-mêmes, et aussi de faire l'éducation des hommes pour qu'à la fin ils cessent d'être sous la loi (parce qu'ils font eux-mêmes, volontairement et librement, ce que la loi prescrit, — ce qui n'arrive que pour les sages), la loi y retrouverait son office moral, son office de *pédagogue de la liberté*, qu'elle a presque entièrement perdu dans la cité libérale. Et sans doute les suprêmes valeurs par rapport auxquelles elle règle l'échelle de ses prescriptions et de ses sanctions ne seraient plus les valeurs sacrales auxquelles le bien commun de la cité médiévale était suspendu, mais elles seraient encore quel-

que chose de saint : non les saints intérêts matériels d'une classe, ni le saint prestige d'une nation, et pas davantage la sainte production d'une ruche étatiste, — je dis quelque chose de vraiment et de déjà naturellement saint, la vocation de la personne humaine à un accomplissement spirituel et à la conquête d'une vraie liberté, et les réserves d'intégrité morale requises pour cela.

C'est encore la doctrine thomiste de l'analogie, en particulier de l'analogie de la notion de bien commun, qui, jointe ici à la doctrine thomiste de la loi, fournit la justification des présentes remarques. À la différence de la loi divine, qui est appelée immaculée, *lex Domini immaculata*, parce qu'elle ne permet aucun péché quel qu'il soit, et qui est ordonnée à un bien commun qui est la vie divine elle-même, la loi humaine ne peut pas, explique saint Thomas, défendre et punir toute espèce de mal; et étant ordonnée au bien commun temporel, il est naturel qu'elle proportionne sa manière de régler et de mesurer, d'interdire et de punir, aux types spécifiquement divers selon lesquels le bien commun temporel, comme la cité elle-même et la civilisation, se réalise analogiquement. *Diversa enim diversis mensuris mensurantur* (I-II, 96, 2); *distinguuntur leges humanae secundum diversa regimina civitatum* (II-II, 61, 2).



La propriété des biens terrestres

À ces considérations sur le rôle éminent de la personne dans la nouvelle chrétienté envisagée par nous, deux autres considérations peuvent être rattachées, que je mentionnerai rapidement, et qui concernent, l'une la propriété des biens matériels, l'autre la condition de la femme dans le mariage.

En ce qui concerne la propriété des biens matériels, saint Thomas, comme on sait, enseigne que d'une part, en raison avant tout des exigences de la personnalité humaine considérée comme élaborant et travaillant la matière et la soumettant aux formes de la raison, l'appropriation des biens doit être privée, sans quoi l'activité ouvrière de la personne s'exercerait mal, mais que d'autre part, en raison de la destination primitive des biens matériels à l'espèce humaine, et du besoin que chaque personne a de ces moyens pour pouvoir se diriger vers sa fin dernière, l'usage des biens individuellement appropriés doit lui-même servir au bien commun de tous. *Quantum ad usum non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes*¹.

Ce second aspect s'est complètement obnubilé à l'époque de l'individualisme libéral, et l'on peut penser que la violente réaction de socialisme d'Etat à laquelle nous assistons aujourd'hui rappellera aux hommes ce qu'ils avaient ainsi oublié : la loi de l'*usage commun*.

Il reste qu'en elle-même cette réaction est anormale, et désastreuse à son tour. Pour qui donne à la personnalité le rang et la valeur qu'elle mérite, et comprend à quel point dans l'espèce humaine elle est précaire et constamment menacée par le milieu, la loi de l'appropriation personnelle (sous forme strictement individuelle ou sous forme sociétaire) apparaît comme non moins impérieuse que celle de l'usage commun. En sorte que le remède aux abus de l'individualisme dans l'usage de la propriété doit être cherché non pas dans l'abolition de la propriété privée, bien au contraire dans la généralisation, la popularisation des protections dont elle munit la personne. La question est de donner à chaque personne humaine

1. *Sum. theol.*, II-II, 66, 2. Sur le sens de cette formule voir : *Du Régime temporel et de la Liberté*, Annexe I.

la possibilité réelle et concrète d'accéder (sous des modes qui peuvent du reste varier beaucoup, et qui n'excluent pas, quand elles sont nécessaires, certaines collectivisations), aux avantages de la propriété privée des biens terrestres, le mal étant que ces avantages soient réservés à un petit nombre de privilégiés.

Cette manière de poser le problème se retrouve du reste chez Proudhon, et même — par accident — chez Marx; mais la solution marxiste est fausse dans son principe, parce qu'elle fait consister en définitive l'essence de l'homme, aliénée par la propriété privée, et réintégrée grâce au communisme, purement dans la communion au bien commun caractéristique de la vie politique; il y a là-dessus, dans les premiers écrits communistes de Marx¹ comme dans les thèses sur Feuerbach², des indications précieuses, qui décèlent le fond métaphysique de son communisme, de ce monisme social lié à l'athéisme dont il a été question plus haut³, et qui ignore les valeurs les plus élevées de la personne humaine. Marx est foncièrement préoccupé de l'homme et de l'humain : on dirait que les choses de la personne, — de la personne humaine qui est individuelle, qui en tant même qu'individuelle constitue un univers, — il ne les aperçoit pas. De là l'infirmité congénitale de son humanisme. De là sa conception étrangement moniste et immanentiste du travail lui-même comme d'une sorte de substance commune et absolue où s'actualise l'essence de l'homme, et qui n'est référée de soi ni à des objets et à des biens spécifiques, ni à l'activité créatrice de la personne comme telle avec ses exigences propres.

Certaines idées de Proudhon pourraient plutôt être reprises ici, sans qu'on prétende pour cela à une « uti-

1. Cf. A. Cornu, *op. cit.*, p. 292.

2 « Le matérialisme historique... considère que la vraie nature de l'homme est constituée par son activité sociale. » *Ibid.*, p. 391 (thèse IX sur Feuerbach).

3. Voir plus haut, chap. II.

lisation » du proudhonisme. Précisément pour étendre à chacun sous un mode adapté les avantages et les garanties que la propriété privée apporte à l'exercice de la personnalité, ce n'est pas une forme étatiste ni communiste, c'est une forme *sociétaire* que la propriété, croyons-nous, devrait prendre dans la sphère économique industrielle, en sorte que le régime de la copropriété se substitue là autant que possible à celui du salariat, et que les servitudes imposées par la machine soient compensées pour la personne humaine par la participation de l'intelligence ouvrière à la gestion et à la direction de l'entreprise.

De cette manière une solution apparaît comme possible au problème, devant lequel les théories socialistes sont généralement si faibles, de l'incitation au travail dans une production industrielle collectivisée : car cette incitation ne viendrait alors, ni de l'application des méthodes de la démocratie parlementaire à cette sorte de cité technique qu'est la grande entreprise industrielle, ni d'une modalité quelconque de travail forcé. Elle ne proviendrait pas non plus *seulement* de cette générosité et de cette joie au travail qui supposent une mystique et que la foi chrétienne peut susciter, certes, aussi fortement que la foi communiste, mais dont une humanité blessée n'est pas facilement capable, et qui y doublent, mais n'y suppriment pas l'élément de peine que le travail comporte également. Elle proviendrait *aussi*, et cette humble base humaine est indispensable, de l'intérêt lui-même, transposé sous des formes nouvelles, et non pas nécessairement égoïste et cupide, mais lié avant tout au sentiment de la responsabilité opératrice, — elle proviendrait aussi de l'intérêt de propriétaire ou plutôt de copropriétaire, que la personne ouvrière aurait à la bonne marche de l'entreprise : ce qui suppose une organisation de celle-ci selon une série en quelque sorte biologique d'emboîtements et de surordinations, la molécule individuelle étant directe-

ment intéressée à la vie de la cellule, — de l'atelier par exemple, — la cellule à la vie du tissu, celui-ci à la vie de l'organe, celui-ci à la vie du tout... Le problème n'est pas de supprimer l'intérêt privé, mais de le purifier et de l'anoblir; de le saisir dans des structures sociales ordonnées au bien commun, et aussi (et c'est le point capital), de le transformer intérieurement par le sens de la communion et de l'amitié fraternelle.

Le titre de travail

Quand nous parlons de la forme *sociétaire* de la propriété industrielle, il s'agit d'une *société de personnes* (ouvriers, techniciens, bailleurs de fonds), entièrement différente des sociétés de capitaux auxquelles, dans les conditions du régime actuel, la notion de copropriété pourrait faire songer; et il s'agit d'une société de personnes où la copropriété de certains biens matériels (moyens de production), 1° serait avant tout la garantie d'une possession humaine-ment plus importante, celle, si l'on peut ainsi parler, du « titre de travail »; 2° aurait pour fruit la constitution et le développement d'un patrimoine commun.

Suivant une très juste remarque de M. Paul Chanson, la copropriété capitaliste, bien loin de confirmer le propriétaire dans sa liberté et son activité de personne, a instauré une sorte de plèbe de la propriété et de l'épargne; l'actionnaire d'une société anonyme est comme tel aussi peu « personne » que possible, son activité créatrice consiste à découper des coupons. La copropriété ouvrière des moyens de production, si elle était entendue d'une façon purement matérielle et sans référence concrète aux personnes associées, risquerait d'aboutir à une illusion semblable, et de n'apporter à la personnalité ouvrière qu'un hommage fictif; aussi bien l'exemple des grandes coopératives

de production est-il assez significatif à ce point de vue, et Henri de Man a-t-il pu écrire qu'en général la direction coopératiste est sensiblement plus dure que la gestion patronale.

Pour qu'une forme collective de propriété soit une aide efficace à la personnalité, il faut qu'elle n'ait pas pour terme une possession dépersonnalisée. Qu'est-ce à dire? Dans les perspectives où nous sommes placés, la copropriété des *moyens de travail* devrait servir de base matérielle à une possession personnelle, à la possession non plus d'une chose dans l'espace, mais d'une forme d'activité dans le temps, à la possession d'une « charge » ou d'un *titre de travail*, assurant l'homme que son emploi est bien à lui, rattaché à sa personne par un lien juridique, et que son activité opérative y pourra progresser; elle devrait servir à donner un titre et une garantie sociale à la mise en valeur de ce qui est foncièrement et inaliénablement la propriété du travailleur : ses forces personnelles, son intelligence et ses bras. Voilà la vérité profondément humaine que la corporation médiévale avait comprise et qui doit reparaître sous des modes nouveaux, nous le croyons avec Paul Chanson; c'est elle que La Tour du Pin a redécouverte avec son idée de la « propriété du métier¹ ». Nous disons titre de travail, comme on disait titre de noblesse au temps où une charge et une fonction effectives étaient signifiées par là. Une telle possession intéresse en nous des sentiments primordiaux qui sont à la base de la moralité naturelle : le souci de l'ouvrage bien exécuté, le sens de la dignité du travail; elle représente pour celui qui en jouit une effective armature économique de l'activité et de la liberté de la personne, qui demandent essentiellement à n'être pas à la merci de l'ins-

1. De cette extension de la notion de propriété on pourrait chercher une justification dans la théorie de la propriété « fonctionnelle » exposée par M. Semprun y Gurrea, *El Sentido funcional de la propiedad*, Madrid, 1933.

tant; elle est impliquée dans cette participation de l'intelligence ouvrière à la gestion de l'entreprise dont nous avons dit plus haut quelques mots. Mais nous pensons qu'elle présuppose elle-même nécessairement, — pour avoir des garanties réelles et efficaces, et aussi, et plus radicalement, pour se situer dans une économie libérée du capitalisme, dans laquelle seule elle peut porter tous ses fruits, — la propriété « sociale » des moyens de production, la copropriété de l'entreprise; c'est pourquoi nous avons parlé de celle-ci en première ligne.

D'autre part, les conceptions ici esquissées impliquent évidemment une organisation corporative de la production, sans laquelle ne serait pas possible l'accession de la personne ouvrière à une « qualification » progressive. Cette organisation devrait naturellement comporter pour les travailleurs associés dans les entreprises groupées par elle la possession d'un patrimoine corporatif commun, qui se traduirait concrètement par des prestations personnelles de diverse nature, et qui aurait pour le travailleur et pour sa famille une signification personnelle et un intérêt personnel directs.

Dans les perspectives où nous sommes placés, l'organisation corporative doit être conçue comme s'établissant de bas en haut, selon les principes de la démocratie personnaliste, avec suffrage et participation personnelle active de tous les intéressés à la base, et comme émanant d'eux et de leurs syndicats; — les organes supérieurs du Corps total de la Production se coordonnant à ceux du Corps total de la Consommation pour une régulation « endogène » de la vie économique, en liaison avec les régulations les plus universelles concernant le bien commun des hommes (considérés comme citoyens, et non pas seulement comme producteurs et comme consommateurs), et assurées par les organes supérieurs du Corps total de la vie politique. Tout en reconnaissant le principe

général de la surordination du politique à l'économique, la corporation qu'on a en vue ici est ainsi tout autre chose que la corporation étatiste (de fait, sinon en théorie) du totalitarisme politique contemporain; elle se fonde sur la notion d'une personnalité morale à la fois autonome et subordonnée, et sur celle du développement endogène; elle ne supprime pas les libertés syndicales, elle émane d'elles; et elle suppose la liquidation préalable du capitalisme moderne et du régime du primat du profit de l'argent.

*Un régime consécutif
à la liquidation du capitalisme*

Pour éviter tout malentendu, nous devons insister sur ce point que les diverses considérations proposées ici concernent dans notre pensée un état *consécutif* à la liquidation du capitalisme et n'ont de sens que par rapport à un tel état. Elles supposent un changement radical dans la structure non seulement matérielle¹ mais morale et dans les principes spirituels de l'économie : car le capitalisme lui-même ne se comprend complètement que par l'esprit qui l'informe. Faut-il indiquer, parmi bien d'autres traits, deux des traits caractéristiques par où, à notre avis, ce nouvel état de culture s'opposerait à l'état actuel?

Dans la civilisation actuelle, tout est rapporté à une mesure qui n'est pas humaine, mais extérieure à l'homme : avant tout les lois propres de la production matérielle, de la domination technique sur la nature, et de l'utilisation de toutes les forces du monde pour la fécondité de la monnaie. Dans un état de culture véritablement humaniste, c'est à l'homme

1. Non pas suppression, mais passage du capital privé au service du travail. Cf. *Religion et Culture*, Note II.

et à sa mesure que les choses du monde seraient rapportées²; et la vocation de l'homme est assez grande, ses besoins et ses désirs assez capables d'accroissement, pour qu'on soit assuré qu'une telle mesure n'impliquerait pas un renoncement à la grandeur.

La grandeur demande à la fois l'abondance et la pauvreté; rien de grand ne se fait sans une certaine abondance, rien de grand ne se fait que par une certaine pauvreté. Peut-on rien comprendre à la vie humaine, si l'on ne commence pas par comprendre que toujours c'est la pauvreté qui surabonde en grandeur? La loi tragique, non de la nature humaine, mais du péché de l'homme, fait que la pauvreté des uns crée l'abondance des autres : pauvreté de misère et d'esclavage, abondance de convoitise et d'orgueil. Loi du péché, qu'il ne faut pas accepter, mais combattre. Ce qui serait conforme à la nature et ce que nous devons demander dans l'ordre social aux formes nouvelles de civilisation, c'est que la pauvreté de chacun (non pas disette, ni misère! mais suffisance et liberté, renoncement à l'esprit de richesse, allégresse du lis des champs), c'est qu'une certaine pauvreté privée crée l'abondance commune, la surabondance, le luxe, la gloire pour tous.

Cependant, et tel est le second trait que nous indiquons ici, c'est un axiome pour l'économie « bourgeoise » et la civilisation mercantile qu'on n'a rien pour rien; axiome lié à la conception individualiste de la propriété. Nous pensons que dans un régime où la conception de la propriété esquissée ci-dessus serait en vigueur, cet axiome ne pourrait pas subsister.

2. En fonction de ce principe, sur lequel il insiste avec raison, M Max Hermant a fort utilement mis en lumière, dans un rapport à l'*Union pour la Vérité* (22 juin 1935) ce qu'il appelle la « loi de la grandeur optima » et celle « de la meilleure vitesse ». Voir aussi l'ouvrage de Georges Cazin *La Sagesse du chef d'entreprise* (Paris, Desclée de Brouwer).

Bien au contraire, la loi de l'*usus communis* porterait à poser que, du moins et d'abord pour ce qui concerne les besoins premiers, matériels et spirituels, de l'être humain, il convient qu'on ait pour rien le plus de choses possible, cela en vertu d'un office de distribution exercé non par l'Etat, mais par les diverses communautés organiques intégrant, à partir de la communauté familiale, la structure économique de la société. Que la personne humaine soit ainsi servie dans ses nécessités primordiales, ce n'est après tout que la première condition d'une économie qui ne mérite pas le nom de barbare. Les principes d'une telle économie conduiraient à mieux saisir le sens profond et les racines essentiellement humaines de l'idée d'héritage, et appelleraient en même temps de grandes transformations dans les modalités de la transmission héréditaire, en telle sorte que d'une part, tout en assurant aux enfants le fruit du travail du père, celle-ci ne puisse permettre la constitution ou la reconstitution d'une classe de privilégiés de l'argent, et que, d'autre part, tout homme, en entrant dans le monde, puisse effectivement jouir, en quelque façon, de la condition d'héritier des générations précédentes.

Personne humaine et communauté économique

Considère-t-on après cela un autre grand problème que les dominantes techniques de la vie sociale imposent partout aujourd'hui, celui de l'organisation tout à la fois syndicale, corporative et coopérative de la production et de la consommation, nous remarquons, en premier lieu, que l'opposition entre la conception corporatiste et la conception syndicaliste n'a un sens aigu que dans le régime du « profit à faire » individualiste, qui oppose le profit du capital et de

l'entreprise et le profit du salarié¹; en second lieu, que les nécessités techniques de la vie sociale ne déterminent que de grandes lignes *génériques*, la *spécificité* d'une structure sociale vient des dominantes éthiques selon lesquelles elle prend sa forme typique : eh bien, dans les perspectives d'une philosophie chrétienne la grande tâche qui s'imposera dans l'avenir en face d'un régime organique que le processus économique paraît d'ailleurs rendre inévitable sous une forme ou une autre, serait, semble-t-il, en premier lieu, de garantir contre toute étatisation le caractère de personne morale qui convient, surtout dans une société pluraliste, au syndicat et à la corporation; en second lieu, tout en assurant à la communauté les avantages d'un tel régime, de défendre la personne *contre* la collectivité corporative : je veux dire, d'une part, d'assurer les biens dont la vie humaine a besoin, et avant tout les biens élémentaires, aux individus non incorporés ou non incorporables dans les cadres syndicaux et corporatifs²; d'autre part, de garantir au sein même de ces organismes les droits et la liberté de la personne.

Plus profondément, le problème crucial qui se pose ici est celui de savoir comment subordonner à l'homme la technique, la machine et l'industrie. Petits-neveux de Descartes, derniers héritiers du rationalisme et de l'humanisme anthropocentrique, les

1. S'il est vrai que l'antagonisme des classes est consubstantiel à un tel régime, on comprend que les éléments syndicalistes redoutent qu'en régime capitaliste l'organisation corporative ne risque d'être utilisée surtout, en fait, pour l'abolition des libertés ouvrières. Ajoutons que selon la doctrine de l'école sociale catholique, telle que La Tour du Pin en particulier l'a établie, l'organisation corporative ne saurait être fondée que sur la base de la liberté syndicale.

2. C'est là ce que M. Henri de Man appelle un « *cinquième état naissant* », composé « d'ouvriers ayant perdu toute « qualification » et chroniquement menacés de chômage ». *L'idée Socialiste*, p. 476.

communistes ont cru la réponse facile : en admettant d'une part que la civilisation nouvelle doit être, comme la civilisation capitaliste, et davantage si possible, une civilisation industrielle, d'autre part que la science au sens rationaliste de ce mot, la science en tant qu'elle se contre-divise à la sagesse¹, doit suffire, au moyen d'une planification parfaite, à mettre l'industrie au service de l'homme, ils ont abouti inévitablement à mettre malgré eux l'homme au service de l'industrie et de la technique. Une science du non-humain, la science de la production des choses, si elle devient régulatrice de la vie, ne peut lui imposer que des règles inhumaines. L'œuvre suprême du corps social, si elle n'est pas ordonnée aux biens supérieurs de la personne, ne peut que requérir pour elle-même l'homme tout entier, et disputer jalousement l'homme à Dieu et à lui-même : « car Dieu est précisément le suprême intérêt — tout à fait *insubordonnable* — de la personne² ».

La vérité est que ce n'est pas à la science de régler notre vie, mais à la sagesse; et que l'œuvre suprême de la civilisation n'est pas de l'ordre de l'activité transitive, mais de l'activité immanente : pour mettre réellement la machine, l'industrie et la technique au service de l'homme, il faut les mettre au service d'une éthique de la personne, de l'amour et de la liberté. Ce serait une grave erreur de répudier la machine, l'industrie et la technique, qui sont bonnes en elles-mêmes, et qu'il faut au contraire utiliser pour une économie d'abondance. Mais c'est l'illusion rationaliste elle-même de ne pas comprendre qu'il faut choisir entre l'idée d'une civilisation essentiellement industrielle et celle d'une civilisation essentiellement humaine, pour laquelle l'industrie n'est réellement

1. Cf. *Science et Sagesse*, chap. I.

2. *Du Régime temporel et de la Liberté*, p. 255.

qu'un instrument : donc soumise à des lois qui ne sont pas les siennes.

La notion de plan change alors de sens; elle subsiste, dès l'instant que l'économie doit être organisée et rationalisée. Mais cette organisation et cette rationalisation doivent être l'œuvre d'une sagesse politique et économique qui est avant tout une science de la liberté, procédant selon le dynamisme des moyens aux fins, et en continuité avec la nature de l'être humain, et non pas une soi-disant prévision mathématique universelle¹; et qui s'applique à régler l'industrie non pas selon les seules lois de l'industrie elle-même, mais selon des lois surordonnées; et d'abord à régler toujours le mouvement de la production sur celui des besoins réels et des capacités réelles de la consommation.

Je n'oublie pas que l'aspect technique de la vie sociale, tout en étant le plus soumis à la nécessité, est celui qui change le plus rapidement, et que la structure économique d'une nouvelle chrétienté peut être fort différente de l'épure que les dominantes techniques actuelles de l'économie nous invitent à tracer pour un avenir relativement prochain. Mais le but de cette digression était seulement de suggérer que les dominantes éthiques *surordonnées* aux dominantes techniques donnent seules, comme je le disais à l'instant, à une structure économique son ultime spécification et sa morphologie typique, et que si l'on adopte une philosophie chrétienne de l'homme, du travail, de la propriété des biens matériels, la façon dont se posent les problèmes économiques les plus importants change pour ainsi dire de sens.

1. Dans son essai sur la *Sagesse du chef d'entreprise*, M. Georges Cazin a montré que déjà dans les limites mêmes d'une entreprise particulière c'est la sagesse qui doit avoir le pas sur la technique mathématique. — Cf. Lucien Lainé, *Une communauté économique*, le *Tapis*, 1934.

*La condition de la femme dans le mariage*

Notre seconde considération porte sur la condition de la femme dans le mariage, condition envisagée au point de vue du personnalisme chrétien qui fait le troisième caractère fondamental du nouveau régime de culture dont nous essayons de tracer une image.

C'est un lieu commun, d'ailleurs très exact, de dire que le christianisme a donné à la femme, traitée, en Orient surtout, comme un objet de propriété, le sens de sa dignité et de sa liberté personnelle.

Ce gain d'importance historique immense a été réalisé ainsi dans l'ordre spirituel; c'est là, dans cet univers supérieur au monde, qu'il a avant tout sa valeur, et c'est de là qu'il avait à passer peu à peu dans l'ordre temporel et dans les structures juridiques.

Ce passage a eu lieu avec un inévitable retard, que l'intensité de la vie de foi rendait moins dommageable dans les siècles chrétiens, et qui s'est fait sentir plus cruellement à partir de la Renaissance.

Ce que nous voudrions noter ici très brièvement, c'est que la famille du type que l'on peut appeler *bourgeois*, j'entends par là fondée uniquement ou principalement sur l'association matérielle d'intérêts économiques périssables, est comme la caricature et la dérision, à proprement parler le cadavre de la famille *chrétienne*, essentiellement fondée sur l'union avant tout spirituelle et sacramentelle de deux personnes engendrant pour une destinée éternelle d'autres êtres vivants doués d'une âme impérissable.

Et de même, dans la crise actuelle du mariage et de la famille, crise due principalement à des causes économiques, mais aussi à une certaine idéologie morale, on peut dire qu'un pseudo-individualisme destructeur de la société domestique, et par où la femme revendique une égalité en quelque sorte matérielle et quan-

titative avec l'homme, et qui ne se comprend du reste que trop bien comme réaction contre la conception non pas chrétienne mais bourgeoise de la famille, est comme une caricature et une dérision du personnalisme chrétien.

Il est remarquable que les théoriciens socialistes acceptent en général ces résultats dissolvants et inhumains du régime capitaliste (et par exemple ceux que crée en particulier le travail des femmes à l'usine), comme ils acceptent en général l'héritage de l'économie bourgeoise pour le pousser plus avant. Les théoriciens marxistes annoncent ainsi pour la société future une transformation radicale de la famille et du mariage, où l'égalité des conditions économiques entre l'homme et la femme donnera à leurs relations affectives une dignité comme une liberté paradisiaques.

Eh bien, la nouvelle chrétienté dont nous parlons pourrait profiter, elle aussi, des expériences de notre temps, mais en les rectifiant dans un tout autre sens.

Car le processus sur lequel insistent certains penseurs de la lignée de Proudhon et de Sorel¹, et selon lequel la femme — après avoir passé de la condition juridique de *chose* (condition qu'on impute à l'Ancien Régime) à la condition d'*individu*, due à ses malheureuses revendications et à ses révoltes de l'époque bourgeoise, — doit passer enfin à la pleine condition juridique de *personne*, — c'est seulement dans une civilisation de style chrétien qu'un tel processus peut aboutir, cette pleine condition *juridique* de personne répondant alors dans l'ordre social-temporel à la condition *spirituelle* de personne instaurée dès le début par l'Evangile dans l'ordre moral et religieux.

Dans une telle conception, qui est celle d'une égalité qualitative et de *proportion*, la femme mariée n'a pas, sauf en des cas exceptionnels, les mêmes fonc-

1. Cf. Edouard Berth, *ouvrage cite plus loin*.

tions économiques que l'homme, elle prend soin de « l'humble royaume de sa maison¹ », et c'est dans l'ordre de la vie privée, et de tout ce que le domaine des relations entre personnes privées comporte d'humanité, de vigilance et de fermeté, et de tonalité affective, qu'elle exerce sa primauté. Mais l'expérience individualiste, si désastreuse qu'elle ait pu être par ailleurs, aura sans doute obtenu un résultat bienfaisant. Ici encore il s'agit d'une prise de conscience. La femme aura pris conscience dans son activité temporelle elle-même de cette personnalité que les conceptions païennes du mariage, et en particulier la conception bourgeoise, lui contestaient si âprement. Et cette prise de conscience est quelque chose d'inamissible. Si dans l'ordre des relations économiques concernant les biens matériels il est normal que la femme mariée soit *nourrie* par son mari², elle ne perdra pas pour cela le sens de sa liberté de personne, qui au surplus devra donner lieu à une entière reconnaissance juridique, impliquant en tout ce qui regarde l'institution matrimoniale l'égalité des droits; et c'est pour réaliser, en même temps que sa fonction maternelle, cette fonction sur laquelle insiste la Bible d'aider, à titre de personne semblable à lui, l'homme à vivre, c'est pour le *nourrir* à son tour dans l'ordre d'une économie plus secrète et plus profondément humaine³ qu'elle lui sera unie.

1. « Sur l'humble royaume de ta maison tu as régné avec sagesse... » Raïssa Maritain, *La Vie donnée*.

2. Encore est-il que le travail accompli par la femme dans sa maison, en particulier dans sa fonction d'éducation maternelle, a une valeur économique incontestable, qui lui donne, même à ce titre, un droit sur le gain du mari, gain ordonné de soi à la communauté familiale.

3. Cf. Raïssa Maritain, *Histoire d'Abraham* (Nova et Vetera, n° 3, 1935, Fribourg, Suisse)

« Dans ce progrès de l'humain que nous essayons de lire mot à mot dans la Genèse, remarquons, quoi qu'il en soit de la possibilité d'autres interprétations, que la femme a sauté un échelon. Elle n'a pas été prise à la

Ainsi, dans une chrétienté nouvelle et grâce à des conditions de civilisation nouvelles, les richesses de spiritualité enveloppées dans l'état de mariage chrétien, et si régulièrement méconnues de nos jours, pourraient enfin trouver leur épanouissement.

IV

L'UNITÉ DE RACE SOCIALE

Autorité et égalité fondamentale

Après cette parenthèse, passons à la quatrième note caractéristique de notre nouvelle chrétienté. C'est le fait qu'une certaine parité d'essence (entre le dirigeant et le dirigé), je veux dire une parité essentielle dans la commune condition d'hommes voués au labeur, y serait à la base des relations d'autorité et de

« terre, elle n'a pas été « formée du sol » comme l'homme.
 « Poussière par l'intermédiaire de la chair de l'homme,
 « comme l'homme est poussière à travers la chair animale,
 « elle a été faite d'une chair humaine, elle a été créée à
 « l'intérieur du paradis, tandis que l'homme n'y est entré
 « qu'après sa création.

« Ainsi, d'après la Bible, l'origine physique de la femme
 « est plus noble que celle de l'homme. La rançon de ce privilège c'est que les exigences de Dieu et des hommes seront plus grandes à son égard, et même, pourrait-on dire, les égards divins. C'est Eve qui a, par sa faute, il est vrai, mais aussi par la hardiesse de sa décision, ce qui est propre à l'adulte, pris l'initiative qui acceptée par Adam a décidé du sort de l'humanité. Et c'est une femme encore qui, sans nul conseil humain, et par la plénitude de sa foi, a compensé en quelque sorte la faute d'Eve, et fait remonter vers le Sauveur et vers Dieu l'humanité qui s'égarait. Pour la même raison Dieu permettra que toutes les lois que feront les hommes, à eux seuls ou sous son inspiration, exigent toujours de la femme plus d'abnégation et de pureté, plus d'humanité. Les traces, le souvenir du stade terrestre et animal pesent sur l'homme plus lourdement. Mais Eve est très semblable au meilleur Adam. »

la hiérarchie des fonctions temporelles, qu'il s'agisse de l'autorité politique ou des autres sortes d'autorité sociale.

On pourrait dire que cette conception de l'autorité a son type non pas dans le régime bénédictin, mais plutôt dans le régime dominicain, l'Ordre des Prêcheurs se trouvant au seuil des temps modernes comme l'Ordre bénédictin se trouvait au seuil du moyen âge : une société de frères, où l'un d'eux est choisi comme chef par les autres.

Dans l'ordre politique (quelle que soit la forme du régime, c'est là une tout autre question), dans l'ordre politique les organes gouvernementaux sont alors regardés par le chrétien comme ayant en Dieu, ainsi que tout pouvoir légitime, la source de leur autorité, sans toutefois revêtir pour cela, même participativement, de caractère sacré; une fois désignés, c'est en eux que l'autorité réside, mais en vertu d'un certain *consensus*, d'une libre détermination vitale de la multitude dont ils sont la personnification et le vicaire : *vices gerens multitudinis*, selon le mot de saint Thomas. Ce consentement lui-même doit s'entendre du reste en des sens variés, il peut être formulé ou informulé, — dans le système de la monarchie héréditaire il est une fois donné pour tout un avenir indéterminé, et quant à la forme du régime et quant aux détenteurs éventuels du pouvoir, — dans le système démocratique il est une fois donné pour tout un avenir indéterminé quant à la forme du régime, mais il est périodiquement renouvelable quant aux détenteurs du pouvoir; en tout cas cependant, lorsque prévaut une conception purement profane et « homogénique » de l'autorité temporelle, le chef est seulement un compagnon qui a le droit de commander aux autres.

Dans l'ordre économique, la société de travail, pour la nouvelle chrétienté dont nous parlons, ne se résoudrait pas dans la société domestique comme au

moyen âge, ni dans l'affrontement de deux classes étrangères l'une à l'autre comme à l'âge du libéralisme bourgeois, mais elle constituerait, — étant présumée la liquidation préalable du régime capitaliste, — une forme institutionnelle spécifique, répondant à l'association naturelle entre *collaborateurs* d'une même œuvre.

Toute médaille a son revers. Etant donné que l'ordre nécessaire à la vie politique est plus difficile à obtenir dans une cité où l'autorité joue au sein d'une seule et même « race sociale » que dans une cité où elle descend d'une « race sociale » supérieure, le poids de la vie sociale y serait plus lourd, et la discipline plus dure.

Une démocratie personnaliste

Nous voilà encore une fois en présence d'une opposition simultanée à la fausse conception libérale des temps modernes et à l'idéal sacral du moyen âge. Si l'on entend le mot démocratie au sens de Jean-Jacques Rousseau, un tel régime de civilisation serait nettement anti-démocratique, car ce n'est pas par une liberté abstraite, par la Liberté impersonnelle, c'est par des libertés concrètes et positives, incarnées dans des institutions et dans des corps sociaux, que la liberté intérieure de la personne demande à se traduire sur le plan externe et social. Mais d'autre part, cependant, c'est bien une des valeurs incluses dans le mot si équivoque de démocratie qui se trouverait sauvée ici; je pense à un sens plutôt affectif et moral de ce mot, se référant à la dignité de personne dont la multitude a pris conscience en elle-même, non pas sans doute comme la possédant ou la méritant vraiment, mais du moins comme y étant appelée; cette conscience civique populaire exclut par suite la domination hétérogénique (même bonne) d'une catégorie

sociale sur la masse du peuple considérée comme mineure, et implique sur le plan de la vie sociale elle-même le respect de la personne humaine dans les individus composant cette masse.

Je viens de dire que cette dignité de personne, ce n'est pas comme la méritant vraiment ni la possédant vraiment, c'est comme y prétendant que la multitude en a pris conscience dans les siècles modernes; et de même, c'est le plus souvent sous des formes symboliques et figuratives, parfois très menteuses, que les démocraties modernes, de fait, professent le respect de la personne en chacun des individus de la masse. Là est justement le drame, que la révolution communiste prétend dénouer, et que le christianisme seul, — socialement vécu, — pourrait vraiment dénouer, en faisant devenir réel ce qui n'est encore que symbole et figure. C'est pourquoi c'est seulement dans une nouvelle chrétienté, à venir, que cette valeur éthique et affective du mot démocratie, qui répond à ce qu'on pourrait appeler le sentiment civique populaire, pourrait *réellement* être sauvée. Si du reste l'actuelle division en *classes*¹ doit alors être surmontée, cette société sans bourgeoisie et sans prolétariat ne serait pas une société sans structure interne et sans différenciations ou inégalités organiques. Mais la hiérarchie des fonctions et des avantages n'y serait plus liée à des catégories héréditaires fixées comme jadis par le sang (ce qui dans le principe constituait d'ailleurs une solution saine), ni comme

1. J'entends ce mot dans son sens strict et le plus exact, tel que Briefs par exemple le détermine dans ses études sur le prolétariat industriel; la *classe* implique une condition permanente et héréditaire; le prolétaire étant sans avoir, et contraint d'aliéner sa force-travail pour un salaire qui n'est pas assez élevé pour être capable d'accumulation, il est inévitable que, sauf cas exceptionnels, sa condition soit transmise à sa descendance de génération en génération. Cf. Goetz Briefs, *Le Prolétariat industriel*, Paris, Desclée de Brouwer, 1936.

aujourd'hui par l'argent (ce qui constitue une solution malsaine). Et c'est à une véritable aristocratie du travail (dans toute l'ampleur et la variété qualitative de ce mot¹) qu'un régime temporel vitalement chrétien devrait alors apprendre (et ce ne serait sans doute pas très aisé encore) le respect de la personne humaine dans l'individu et dans la multitude.

V

L'ŒUVRE COMMUNE : UNE COMMUNAUTÉ FRATERNELLE A RÉALISER

La cité temporelle et l'amitié fraternelle

Enfin, cinquième et dernier caractère : en ce qui concerne l'œuvre commune à accomplir par la cité, disons, selon une indication donnée dans un précédent chapitre², que pour une civilisation chrétienne qui ne peut plus être naïve, l'œuvre commune n'apparaîtrait plus comme une œuvre divine à réaliser sur terre par l'homme, mais plutôt comme une œuvre humaine à réaliser sur terre par le passage de quelque chose de divin, qui est l'amour, dans les moyens humains et dans le travail humain lui-même.

Ainsi, ce qui serait pour une telle civilisation le principe dynamique de la vie commune et de l'œuvre commune, ce ne serait pas l'idée médiévale d'un empire de Dieu à édifier ici-bas, et encore moins le mythe de la Classe, de la Race, de la Nation ou de l'Etat.

Disons que ce serait l'idée, — non pas stoïcienne ni kantienne, mais évangélique, — de la dignité de

1 Cf. *Du Régime temporel et de la Liberté*, pp 68-70.

2. Voyez plus haut, chap. II, p. 84.

la personne humaine et de sa vocation spirituelle, et de l'amour fraternel qui lui est dû. L'œuvre de la cité serait de réaliser une vie commune ici-bas, un régime temporel vraiment conforme à cette dignité, à cette vocation et à cet amour. Nous en sommes assez loin pour être sûrs que le travail ne manquera pas! C'est là une œuvre ardue, paradoxale et héroïque; il n'y a pas d'humanisme de la tiédeur.

Une telle conception serait utopique si l'amitié fraternelle dont nous parlons y était regardée comme le seul lien de la communauté temporelle et la seule base de celle-ci. Non, nous savons qu'un certain poids matériel et en quelque sorte biologique de communauté d'intérêts et de passions, et pour ainsi dire d'animalité sociale, est indispensable à la vie commune. Et nous avons dans les sections précédentes suffisamment marqué le caractère organique qu'à ce point de vue une chrétienté nouvelle comporterait nécessairement. Nous savons aussi que s'il n'est établi sur une conception à la fois pessimiste et exigeante de la nature humaine, qui fait apparaître comme le plus difficile ce qui importe le plus, et ce qu'il y a de meilleur dans l'œuvre politique comme ce qui requiert le plus de soins, un idéal d'amitié fraternelle serait la pire des illusions. Il n'est pas facile à réaliser dans les communautés religieuses, où l'homme s'oblige à tendre à la perfection; il l'est encore moins sans doute dans l'ordre (plus humble il est vrai, et plus proche des réalités élémentaires de la vie, mais beaucoup moins soucieux de vertu) de la vie profane et temporelle. Mais s'il est absurde d'attendre de la cité qu'elle rende tous les hommes, individuellement pris, bons et fraternels les uns pour les autres, on peut et on doit lui demander, ce qui est autre chose¹, d'avoir elle-même des structures sociales, des institutions et des lois bonnes et inspirées de l'esprit d'amitié

1. Voyez plus haut, p. 122, note 1.

fraternelle, et d'orienter d'autant plus puissamment les énergies de la vie sociale vers une telle amitié que celle-ci, bien que naturelle au fond, est plus difficile aux fils d'Adam. Ainsi c'est d'abord, si l'on veut recourir à ce mot, à titre de « mythe » primordial directeur de la vie commune, à titre d'idée héroïque à réaliser, de fin typique à poursuivre, de thème animateur d'un commun enthousiasme, mettant en action les profondes énergies de la masse, que l'amitié fraternelle apparaît comme un principe dynamique essentiel dans notre nouvelle chrétienté. C'est parce que celle-ci serait véritablement *orientée* tout entière vers une réalisation sociale-temporelle des vérités évangéliques, qu'elle s'appliquerait proprement à une œuvre commune profane chrétienne.

Solution d'une antinomie

Au début du chapitre précédent¹, nous avons souligné un paradoxe caractéristique de la vie politique de l'être humain : d'une part les personnes humaines, en tant que parties de la communauté politique, se subordonnent à celle-ci et à l'œuvre commune à accomplir; d'autre part la personne humaine, par le foyer même de sa vie de personne, est surordonnée à cette œuvre commune et la finalise.

Nous apercevons maintenant la solution de cette antinomie.

Il ne suffit pas de dire que la justice exige une certaine redistribution à chaque personne du bien commun (commun au tout et aux parties); il faut dire que le bien commun temporel étant un bien commun de *personnes humaines*, par là même, chacun, en se subordonnant à l'œuvre commune, se subordonne à l'accomplissement de la vie personnelle *des autres*,

1. Voyez plus haut, chap IV, p. 148.

des autres *personnes*. Mais cette solution ne peut prendre une valeur pratique et existentielle que dans une cité où la vraie nature de l'œuvre commune est reconnue, et du même coup, comme Aristote l'avait deviné, la valeur et l'importance *politique* de l'amitié fraternelle. Ce serait un grand malheur que la faillite de la vaine « fraternité » optimiste inscrite au fronton de la Révolution bourgeoise nous fit oublier une telle vérité. Il n'est pas de disposition d'esprit plus foncièrement antipolitique que la méfiance entretenue à l'égard de l'idée d'amitié fraternelle par les ennemis de l'Evangile, — qu'ils soient de grandes âmes indignées comme un Proudhon ou un Nietzsche, ou des cyniques comme tant d'adorateurs de ce qu'ils appellent l'ordre.

Croyants et non-croyants

Mais un problème se pose ici qu'il faut examiner rapidement, c'est celui de la collaboration et de la participation des non-chrétiens à la vie d'une cité temporelle chrétiennement constituée, d'un Etat laïque vitalelement chrétien, qui peut comprendre, nous l'avons signalé tout à l'heure, des infidèles et des fidèles.

Chercher à établir un *minimum doctrinal commun* entre les uns et les autres, qui servirait de base à une action commune, est une pure fiction, nous l'avons noté également. Chacun s'engage et doit s'engager tout entier, et donner son maximum.

Mais ce n'est pas à la recherche d'un *minimum théorique commun*, c'est à l'effectuation d'une *œuvre pratique commune* que les uns et les autres sont appelés. Et dès lors la solution commence à poindre.

Cette œuvre pratique commune, nous venons de le dire, est une œuvre non pas sacrale chrétienne, mais *profane chrétienne*. Comprise dans la plénitude et la perfection des vérités qu'elle implique, elle engage tout le christianisme, oui, certes, toute la dogmatique

et toute l'éthique chrétiennes : c'est seulement dans le mystère de l'Incarnation rédemptrice que le chrétien aperçoit ce qu'est la dignité de la personne humaine, et ce qu'elle coûte. L'idée qu'il en a se prolonge comme à l'infini et n'atteint sa signification absolument pleine que dans le Christ.

Mais par là même qu'elle est profane et non sacrale, cette œuvre commune n'exige point de chacun comme entrée de jeu la profession de tout le christianisme. Au contraire, elle-même comporte dans ses traits caractéristiques un pluralisme qui rend possible le *convivium* de chrétiens et de non-chrétiens dans la cité temporelle.

Dès lors, si du fait même qu'elle est une œuvre chrétienne elle suppose par hypothèse que ceux qui en ont l'initiative sont des chrétiens, ayant la conception totale et plénière du but à atteindre, elle appelle cependant à l'ouvrage tous les ouvriers de bonne volonté, tous ceux à qui une saisie plus ou moins partielle et déficiente, — extrêmement déficiente peut-être, — des vérités que l'Évangile connaît dans leur plénitude permet de se donner pratiquement, et sans être peut-être les moins généreux et les moins dévoués, à l'œuvre commune en question.

C'est dans ce cas que le mot évangélique s'applique avec toute sa force : *qui n'est pas contre vous est avec vous*¹.

VI

L'ATTITUDE SPIRITUELLE DE THOMAS D'AQUIN ET LA PHILOSOPHIE DE LA CULTURE

Tel est donc, à notre avis, l'idéal historique concret qu'il convient de se faire d'une nouvelle chrétienté; telle est la façon dont le christianisme peut, croyons-

1. Marc, IX, 39.

nous, sauver pour les transmettre à l'avenir, en les purifiant des erreurs mortelles où elles étaient engagées, les vérités vers lesquelles l'âge moderne s'est efforcé dans l'ordre culturel. Il est clair, si nous nous sommes bien fait comprendre, qu'à nos yeux cette purification est tout le contraire d'un simple arrangement empirique, et, si je puis dire, d'un replâtrage. La civilisation moderne est un vêtement très usé, on n'y peut coudre de pièces neuves, c'est d'une refonte totale et comme substantielle qu'il s'agit, d'un renversement des principes de la culture, puisqu'il s'agit d'arriver à une primauté vitale de la qualité sur la quantité, du travail sur l'argent, de l'humain sur le technique, de la sagesse sur la science, du service commun des personnes humaines sur la convoitise individuelle d'enrichissement indéfini ou la convoitise étatiste de puissance illimitée.

Nous avons essayé dans cette recherche de nous inspirer, et des principes généraux de saint Thomas d'Aquin, et, si je puis ainsi parler, de sa réaction personnelle en face des conflits de l'histoire humaine. N'a-t-il pas constamment lutté contre deux éternels instincts d'erreur opposés, d'une part contre l'instinct d'*inertie accumulative* d'une scolastique attardée qui s'attachait dans la tradition chrétienne à des éléments accidentels et périssables, d'autre part contre un instinct de *dissociation dépensive* représenté à cette époque par le mouvement averroïste et qui a donné ses fruits plus tard dans l'humanisme anthropocentrique des temps modernes?

Saint Thomas d'Aquin, et c'est son génie propre, a toujours su discerner au sein même de l'ordre le plus ferme et de la tradition la plus œcuménique, la plus catholique, les énergies de vie, de renouvellement, de révolution, les plus puissantes. C'est à cela que se rattache son intuition centrale de l'analogie comme instrument véritablement vital et universel de recherche et de vérité. Et c'est aussi pourquoi il

a pu assumer et sauver dans la catholicité d'une doctrine parfaitement libre et pure, toutes les vérités, sans en mépriser aucune, vers lesquelles s'efforçaient la pensée païenne au milieu de ses ténèbres et les systèmes des philosophes dans leurs clameurs discordantes.

Aujourd'hui, dans l'ordre de la philosophie de la culture ou de la civilisation, nous avons affaire, d'une part à des conceptions d'inertie univociste qui s'attachent à ce qu'il y a précisément de mort dans l'idéal temporel de la chrétienté médiévale, d'autre part à toute une idéologie de décomposition révolutionnaire qui s'élève contre l'idée même de chrétienté. Nous pensons qu'ici encore la vérité doit être cherchée comme un sommet entre ces deux erreurs opposées. C'est vers l'instauration d'une véritable et authentique chrétienté, fidèle aux principes immuables de tout ordre temporel vitale ment chrétien, et pure de toute erreur provenant de l'idéologie antichrétienne et de ce que nous appelions à l'instant l'instinct de disso ciation dépensive, que nous devons nous orienter; mais c'est vers une chrétienté nouvelle, réalisant selon un type spécifiquement différent de celui du moyen âge les exigences immuables d'une vie temporelle chrétienne, qui sont des exigences analogiques et non pas univoques. Pris dans son essence, l'idéal médiéval d'une société sacrale chrétienne n'est certainement pas mauvais, puisqu'il *a été* bon. Mais existentielle ment il correspond à quelque chose de fini. S'il nous est permis d'employer d'une façon paradoxale le langage de la métaphysique dans le registre de la philosophie de l'histoire, disons que cet idéal ou cette image prospective a été vraiment une *essence*, c'est-à-dire un complexe intelligible capable d'existence et appelant l'existence, mais qu'à présent et par rapport à l'existence concrète et *datée* de l'âge historique où nous entrons, ce n'est plus qu'un *être de raison conçu ad instar entis*, et incapable d'exister.

Si saint Thomas avait vécu au temps de Galilée et de Descartes, il aurait appris à la philosophie spéculative chrétienne à se délivrer, pour être plus fidèle à la pensée métaphysique d'Aristote, des images et des fantasmes périmés de la mécanique et de l'astronomie aristotéliennes. Puisse-t-il apprendre de nos jours à la philosophie chrétienne, dans l'ordre social et culturel, — pour sauver à travers les mûes de l'histoire la substance impérissable du passé, et avant tout du passé de l'Europe chrétienne, en élaborant un idéal historique chrétien capable d'existence et appelant l'existence sous un ciel historique nouveau, — à se délivrer des images et des fantasmes du *sacrum imperium*, qui, jadis moment efficace et nécessaire de la croissance de l'histoire, mais devenu aujourd'hui un *ens rationis*, ne pourrait désormais que faire servir une fois de plus la vérité au mensonge, recouvrir et masquer d'une apparence chrétienne les formes d'un régime temporel devenu depuis longtemps étranger à l'esprit chrétien. La fécondité de l'analogie en ce domaine n'est d'ailleurs évidemment pas épuisée par l'idéal historique dont nous avons essayé ici d'esquisser à grands traits les caractères. D'autres pourraient surgir encore, sous des climats historiques dont nous n'avons pas idée. Rien n'empêche même les esprits attachés à une conception sacrale chrétienne d'admettre l'hypothèse d'un éventuel cycle de culture où elle prévaudrait de nouveau, dans des conditions et avec des caractères imprévisibles.

CHAPITRE VI

DES CHANCES HISTORIQUES

D'UNE NOUVELLE CHRETIENNE

Objet de ce chapitre

L'idéal qui nous a occupés dans le chapitre précédent se rapporte à ce que nous avons appelé les « constellations intelligibles dominant l'histoire humaine ». Si nous avons réussi à le déterminer comme il faut, il appartient à l'ordre des essences ou des structures intelligibles *possibles* en elles-mêmes, je veux dire ne comportant en elles aucune note qui les rende incompatibles avec l'existence, — avec l'existence datée de l'âge où nous entrons. Et il suffit qu'un tel idéal soit *possible* pour que des énergies humaines y trouvent une orientation efficace pour un utile travail historique. Toutefois, notre étude ne serait pas complète si nous ne considérions aussi, si rapidement que ce soit, et précisément parce qu'en bonne doctrine l'essence elle-même se définit par rapport à l'existence, — *potentia dicitur ad actum*, — les conditions de réalisation de cet idéal.

Nous avons remarqué déjà que celui-ci, par là même qu'il se rapporte à des horizons suffisamment larges de la philosophie de la culture, intéresse un avenir relativement indéterminé. Mais il a ses racines dans

le temps présent; et c'est dès maintenant qu'il lui convient d'exercer sa valeur dynamique et d'orienter l'action, quand même il ne devrait se réaliser que dans un avenir éloigné et d'une façon plus ou moins déficiente, ou faire place sous un ciel historique nouveau, actuellement imprévisible, à un autre idéal concret.

I

LES DIMENSIONS INTERNES : LA PULSION DE L'ESPRIT DANS LE SOCIAL

Une réfraction des vérités évangéliques dans le temporel

Passons donc à l'examen des conditions de réalisation de l'idéal historique concret dont nous avons indiqué à grands traits les caractères typiques.

Cette question a pratiquement beaucoup d'importance quant à la mesure de l'élan qu'on prend, et quant à la disposition prudentielle de l'action. Spéculativement, elle pourrait sembler assez vaine, car l'issue dépend non seulement des conditions et déterminations matérielles de l'histoire, mais aussi de la liberté humaine, qui peut en tirer parti dans des sens divers. Ici toutefois nous pourrions prendre à notre compte la célèbre formule de Karl Marx : « L'homme fait son histoire, mais dans des conditions déterminées¹. » Le marxisme scientifique allemand oubliait la

1. « Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas librement, dans des conditions choisies, mais dans des conditions directement données, léguées par la tradition. La tradition des générations mortes pèse comme un cauchemar sur le cerveau des vivants... » *Le 18 Brumaire*; M. choisis, p. 81.

première partie de cette formule. Il reste que les « conditions déterminées » auxquelles fait allusion la seconde partie rendent possibles certaines prévisions de probabilité, du moins avec une marge d'indétermination suffisamment grande. Ce qui est sûr en tout cas, c'est que le passage à une chrétienté nouvelle implique des changements bien plus profonds que ce que connote d'ordinaire le mot révolution. Nous rencontrons là une question très importante, celle des *dimensions internes* des changements en question. En bref, ils consistent à faire passer une *réfraction* réelle de l'Evangile dans l'ordre culturel et temporel.

Il s'agit là de changements dans le régime de la vie humaine à la fois intérieurs et extérieurs, qui doivent s'accomplir dans le cœur et s'accomplir dans la cité et dans ses institutions, et qui intéressent tout ensemble, bien qu'à des titres différents, le domaine social et visible et le domaine spirituel, moral et invisible, et d'abord le domaine spirituel. Il a été question bien souvent de ces changements au cours des précédents chapitres, ainsi que du renouvellement de l'échelle des valeurs impliqué par là, et de la fin des dissociations qui ont régné sur l'âge moderne, et de la nécessité historique où nous nous trouvons qu'une nouvelle impulsion de l'esprit et de la foi soulève le social-temporel. Maintenant c'est un aspect particulier que nous voudrions signaler, en marquant la nécessité de transcender non seulement l'*économisme*, mais aussi le *politicisme*.

L'économisme transcendé

L'idée d'une telle rénovation chrétienne du temporel s'oppose à la conception *économiste* du devenir social et de l'économie elle-même, conception selon laquelle c'est dans la seule transformation de la tech-

nique économique que consisteraient essentiellement les grandes transformations de l'histoire.

Cette conception est fausse, même à l'égard d'une économie matérialiste comme l'économie capitaliste. Ainsi que le remarquait récemment encore Amintore Fanfani¹ : le capitalisme lui-même est avant tout un esprit.

Le politicisme transcédé

L'idée d'une rénovation chrétienne de l'ordre temporel s'oppose aussi à la conception *politiciste* qui est proprement la corruption de la politique elle-même. J'entends par ce mot « politiciste » une conception qui consiste non seulement à regarder la conquête des pouvoirs publics par un parti, ou la conquête du pouvoir politique par une classe, comme l'essentiel d'une « transformation substantielle » du régime de civilisation, mais plus profondément à se faire du politique lui-même une idée purement technique, — on regarde alors l'activité politique et sociale comme une activité amoralisée en elle-même, les faits sociaux comme de simples faits physiques particuliers, qu'il suffit de traiter suivant des lois purement techniques du moment que notre conduite privée reste soumise aux règles de la morale personnelle. Dans cette conception, le savoir politique est en définitive identifié à un *art* purement et simplement, à une technique, à un art subordonné peut-être du dehors chez tel ou tel à la morale, mais dont les fins propres et la texture propre sont étrangères à la morale; ces fins seront par exemple uniquement l'existence matérielle, la puissance et la prospérité matérielle de l'Etat.

S'il faut donner un nom à cette conception, on peut,

1. Amintore Fanfani, *Cattolicesimo e Protestantismo nella formazione storica del capitalismo*, Milan, Vita e Pensiero, 1934.

si l'on veut, la rattacher au grand écrivain politique qui est aussi le grand hérésiarque politique des temps modernes, — à Machiavel. Toute erreur a sa vérité, la vérité du machiavélisme est une réaction contre une fausse conception de l'éthique, contre ce qu'on pourrait appeler le surmoralisme (en entendant par là les revendications plaintives d'une morale pharisaïque, purement formelle et géométrique, qui nierait la nature et la vie). C'est aussi et surtout une certaine attitude d'âme, une certaine force et liberté métaphysique dans les jugements concrets sur les événements et sur les hommes, attitude dont à vrai dire le style de l'Ancien Testament nous fournit un exemple divin. L'homme de ce caractère comprend que Dieu tire le bien du mal, et il fait sa part aux faiblesses et aux violences des hommes, comme aux dictats métaphysiques de la nature et de l'histoire dans la suite des événements et des desseins providentiels.

Mais ce caractère, cette attitude d'âme est quelque chose d'absolument différent d'une doctrine ou d'une philosophie immoraliste, comme une attitude d'âme puriste et sentimentaliste est quelque chose d'absolument différent d'une doctrine ou d'une philosophie qui reconnaît les droits propres de l'éthique sur tout le domaine humain. Et c'est le malheur de la nature humaine que la première attitude, qui est bonne, s'exprime trop souvent dans une philosophie amoraliste qui est mauvaise, comme la seconde attitude, qui est mauvaise, se pare trop souvent des vérités de l'éthique, qui sont bonnes. En tout cas, on peut reconnaître que les conquérants de l'Amérique ont servi d'une certaine façon la croissance de l'histoire, et en même temps condamner leurs fautes comme le fit Las Casas. On peut comprendre les entraînements subis par un génie politique que la grandeur de l'œuvre à accomplir fascine, et ne pas approuver ni excuser pour autant ces entraînements. On peut comprendre qu'une part immense d'art et de technique

est drainée par la politique et incorporée à la politique sans confondre celle-ci avec une pure technique et la dénaturer par là même.

Il reste que de soi le domaine politique et social est un domaine non pas seulement technique, mais d'abord et essentiellement humain, c'est-à-dire éthique ou moral. Les œuvres d'art que l'homme y fait y sont elles-mêmes intrinsèquement humaines et morales. « Les vertus politiques et sociales ont un caractère essentiellement moral... La vie sociale veut par nature être tissue suivant les mêmes lois d'intégrité, de justice et d'amour du prochain, qui règlent l'édification morale de notre personnalité. Selon qu'elles s'appliquent à la personne ou à la société, ces lois comportent assurément des modalités diverses : leur substance reste la même, et leur rigueur aussi¹. »

*Le bien politique est un bien digne en soi
de finaliser l'action humaine (bonum honestum)*

Certains esprits se méprennent là-dessus, parce qu'ils se méprennent sur le sens même du mot *moral* tel qu'on l'emploie quand on dit que le domaine politique est de soi un domaine moral.

Ce qu'ils appellent *morale*, c'est uniquement, exclusivement, la morale *individuelle*, celle qui règle les relations privées de personne à personne. Et ils s'imaginent que nous prétendons réduire la politique à la morale *ainsi entendue*, ce qui serait évidemment vider la politique de son contenu propre. Non, nous ne disons pas, et personne, je crois, n'a jamais eu la naïveté de dire que la politique se réduit à la *morale individuelle* ou n'est qu'une application de celle-ci; mais nous disons, et c'était déjà l'enseignement d'Aris-

1. Manifeste *Pour le Bien commun*, Paris, Desclée de Brouwer, 1934.

tote, que le savoir politique constitue une branche spéciale du savoir moral, — non celle qui concerne l'individu, ni celle qui concerne la société domestique, — mais précisément celle qui concerne spécifiquement le bien des hommes assemblés en cité, le bien du tout social : ce bien est un bien essentiellement humain, et donc il se mesure avant tout par rapport aux fins de l'être humain, et intéresse les mœurs de l'homme, en tant qu'être libre devant user de sa liberté pour ses vraies fins. Les anciens le définissaient comme la droite vie de la multitude assemblée. Ce n'est pas un simple faisceau d'*utilités*, d'avantages et de prospérités. Comme dans tout ce qui est vraiment humain, l'utile y est pris dans son rapport avec des fins bonnes en elles-mêmes et pour elles-mêmes, qui sont la vie commune bonne et digne de l'homme dont je viens de parler, et une œuvre commune bonne et digne de l'homme à accomplir. Et c'est pourquoi une perfidie, le meurtre d'un innocent, n'importe quelle iniquité qui peut apparaître comme favorable à l'*utilité* de l'Etat, va en réalité contre le *bien commun* et tend de soi à le détruire, parce que le bien commun n'est pas seulement l'utilité de l'Etat, mais la droiture *supra-utile*, et bonne en soi et pour soi, de la vie de la multitude humaine.

Ainsi donc, il ne *suffit* pas d'être pieux, juste, saint, pour être un bon politique. Il faut encore la connaissance des techniques utiles au service du bien commun; mais il y faut aussi et surtout la connaissance des valeurs humaines et morales engagées dans ce bien commun, la connaissance du champ de réalisation sociale et politique, et si je puis dire du *visage politique* de la justice, de l'amitié fraternelle, du respect de la personne humaine et des autres exigences de la vie morale.

Il ne suffit pas d'être juste pour être un bon politique, mais la justice est une condition *nécessaire* de toute bonne politique comme telle : à tel point que,

selon saint Thomas d'Aquin¹, il est nécessaire que le prince, pour bien gouverner, soit *bonus vir* purement et simplement, un homme vertueux sur toute la ligne.

Spécificité de l'éthique politique

Et il y a encore, dans le même ordre d'idées, un autre malentendu, ou une autre manœuvre sophistique, que nous devons signaler.

Certains s'imaginent que la morale mesure nos actes non pas selon les justes fins humaines auxquelles ceux-ci doivent être proportionnés dans telles circonstances données, mais d'après une forêt de formules abstraites que la vie devrait copier comme un livre. C'est là le surmoralisme ou le pharisaïsme moral auquel nous faisons allusion tout à l'heure. Et les partisans du machiavélisme sont les premiers à prêter à la morale ce purisme impraticable, à en faire comme le cérémonial des sacrifices humains exigés par la fidélité à des principes d'autant plus purs qu'ils ont été isolés de tout rapport à la vie et à l'action, et dressés comme des idoles ou comme des théorèmes. A vrai dire, c'est un bon motif pour cette catégorie d'esprits de déclarer que la première condition d'existence pour la politique est de rejeter la morale.

En réalité, les principes de la morale ne sont pas des théorèmes ni des idoles, mais les règles suprêmes d'une activité concrète qui vise une œuvre à faire dans telles et telles circonstances, moyennant des règles plus prochaines et moyennant, en définitive, les règles *jamais tracées d'avance* de la vertu de prudence, qui appliquent les préceptes éthiques aux cas particuliers dans le climat d'une volonté concrètement droite.

1. *Sum. theol.*, I-II, 92, 2.

Ils ne demandent pas à dévorer la vie humaine, ils sont là pour l'édifier.

La politique, en particulier, vise le bien commun du corps social : voilà sa mesure. Ce bien commun, ainsi que nous l'indiquions à l'instant, est un bien principalement moral, et c'est pourquoi il est incompatible avec n'importe quel moyen intrinsèquement mauvais. Mais il exige aussi, du seul fait qu'il est la droite vie commune d'une multitude d'êtres faibles et pécheurs, que pour le procurer on sache appliquer le principe du moindre mal, et tolérer des maux dont l'interdiction entraînerait des maux plus grands. Enfin, le politique n'a pas affaire à des entités abstraites, le bien et le mal à qui il a affaire sont incarnés dans des énergies historiques d'une intensité, d'une durée, d'une amplitude concrète déterminées. Devant les forces en action sur la scène de l'histoire, il n'a pas à apprécier seulement la vérité et la fausseté, *prises en soi et à l'état abstrait, dans leur signification intemporelle*, des valeurs qu'elles représentent. Il lui faut encore estimer l'énergie de *réalisation historique* et le coefficient d'*avenir* du bien et du mal ainsi véhiculés. Et cette estimation peut le conduire à des conclusions pratiques fort différentes de celles auxquelles une considération purement abstraite l'aurait conduit à elle toute seule. Les tendances logiciennes ou logicistes du tempérament français font qu'il est nécessaire de lui rappeler ces conditions propres de la politique, je dis de la sagesse politique et de l'éthique politique les plus authentiquement pures, telles qu'un saint Louis pouvait les entendre.

On voit aussi par là que la subordination de la politique à la morale, à la véritable morale, — précisément parce qu'elle est morale elle-même, — est une subordination humaine, pratique et praticable, et non pas inhumaine ou antihumaine, impraticable et géométrique.

Essence et existence dans la politique

A vrai dire et pour aller un peu plus avant, c'est au vieux débat de l'essence et de l'existence que se rapportent les réflexions précédentes. Elles signifient que la vie politique et sociale a lieu dans le monde de l'existence et de la contingence, non des pures essences; et Dieu sait à quelles aventures y sont exposées les essences, ces essences que le philosophe considère à part. En fin de compte, si l'histoire n'était rien de plus qu'un déroulement de nécessités logiques, l'automatisme des essences y suffirait, et le gouvernement de Dieu, chef libre de tous les agents libres, deviendrait superflu. Nul ne sait mieux cela que la grande politique ecclésiastique. Une politique idéologique, qu'elle soit jacobine ou cléricale, ne connaît que les pures essences (dûment simplifiées), et on peut avoir une ferme confiance que son platonisme la mènera toujours, avec une justesse infaillible, à l'inexistence. Dans l'histoire, nous le rappelions à l'instant, ce ne sont pas des thèses qui s'affrontent comme dans un livre, ou dans une discussion académique, où tout s'achève dans l'intime et méritoire satisfaction de celui qui a raison et qui l'a fait voir; ce sont des forces concrètes chargées d'humanité, lourdes de fatalités et de contingences, et qui sont nées de l'événement et qui vont à l'événement, et dont le politique a à mesurer la signification existentielle.

Mais si c'est une faute d'oublier que les essences n'agissent que dans l'existence, c'est-à-dire en cessant d'être pures essences, si c'est une faute de se comporter politiquement avec la Grande-Bretagne comme on se comporterait théologiquement avec le Puritanisme, avec l'Allemagne comme si elle était le Racisme, avec la Russie soviétique comme si elle était le Marxisme, — c'est une faute non moins grave d'oublier que l'existence est le lieu de réalisation des

essences, et que dans la mesure où elles s'y réalisent, celles-ci y développent leurs énergies internes et leur logique, tout en se composant avec d'autres formes, et avec tout l'héritage historique de la matière qui les reçoit.

De l'usage de la morale

Ces remarques pourraient être développées et approfondies. Les bonnes choses sont d'un maniement difficile; il n'est rien de plus difficile à manier que la morale, surtout depuis qu'elle est devenue kantienne chez tant d'esprits qui ne s'en aperçoivent même pas, et qu'elle s'est séparée de la nature (qu'elle a à régler par la raison, et qui cependant, en tant qu'elle dérive de la Loi éternelle, mesure elle-même la raison). Elle peut amener de grands malheurs si au lieu de jouer comme consubstantielle au mouvement vital de poursuite des fins de la vie humaine elle essaie de jouer sur ce mouvement du dehors, c'est-à-dire en définitive en imposant alors à un mouvement de vie *amoral* des règles morales *hors de la vie*. Elle peut amener de grands malheurs dans la vie des peuples si au lieu de jouer comme consubstantielle à la politique elle essaie de jouer sur elle du dehors, c'est-à-dire en définitive en imposant alors à une politique *amoral*e des règles morales *apolitiques*.

La morale demande qu'avant que le mal soit fait par un homme nous fassions tout pour l'empêcher; et après, tout pour le défaire sans amener un mal plus grand; mais, si cela est impossible, elle demande que nous reconnaissons ce qui est : l'existence du mal que cet homme a commis, et qui est là, qui a été commis, qui a pris place dans la trame des événements du monde, avec le bien qu'il parasite. Et s'il est là, nous en sommes peut-être responsables en quelque mesure inconnue. Et ce qui nous est demandé

maintenant, c'est de tout faire pour le guérir et le réparer, et pour redresser dans le sens du bien les conséquences du fait accompli. Dans son ordre propre, l'éthique politique procède de même. Et c'est de même aussi que la prescription légitime dans beaucoup de cas la propriété des biens de la terre (fort souvent mal acquis). Elle n'efface pas le mal, que Dieu rétribuera dans cette vie ou dans l'autre. Elle légitime un état de fait consécutif au mal, une fois qu'aux connexions de cet état de fait avec l'action mauvaise dont il a procédé s'est ajouté un tel réseau de relations avec des biens humains qu'une restitution n'est plus possible sans une plus grande injustice, et que le bien primitivement mal acquis a contracté assez de nouvelles connexions avec des actions bonnes pour se trouver finalement *cicatrisé* dans l'existence.

En poursuivant cette suite de réflexions, on comprendrait qu'il est au débat de l'histoire et de la morale une autre solution que l'hypocrisie ou le cynisme, ou une oscillation sans fin de l'un à l'autre. C'est la même morale, ce sont des lois et des principes pareillement et essentiellement moraux qui nous demandent de promouvoir de toutes nos forces le bien et le juste dans l'histoire, et de ne pas prétendre les lui imposer de force quand des maux plus grands seraient causés par là, ou des devoirs plus grands trahis; c'est à l'intérieur du même développement intrinsèquement éthique que le double commandement nous est fait, premièrement de mettre toutes nos énergies à élever sans cesse l'avoir du bien et du juste dans le compte courant de l'histoire : c'est-à-dire d'y rendre activement témoignage à Dieu; et deuxièmement, de ne pas faire comme si nous avions, pour y séparer l'ivraie du froment, à *arrêter les comptes* et donc le mouvement même de cette existence historique où nous sommes : autrement dit à instituer nous-mêmes à chaque moment le jugement de Dieu sur l'histoire.

De fait les hommes usent le plus souvent mal du

principe du moindre mal, parce qu'ils y voient un prétexte à ne rien faire pour la justice. Ce principe lui-même est cependant un principe essentiellement éthique, comme le principe de la justice à revendiquer. Et de celui-ci aussi les hommes peuvent user mal, en s'en servant contre l'existence, où ils augmentent alors malgré eux le poids du mal.

Enfin, si les hommes usent souvent mal de la morale, c'est aussi qu'ils négligent de prendre en considération une autre vérité morale, qui est une vérité première : la morale demande que nous appliquions ses règles à notre propre conduite, elle ne demande pas que nous les vengions sur la personne d'autrui lorsqu'autrui y a manqué : c'est l'affaire du Juge éternel, et, dans une certaine mesure très imparfaite, des juges humains, et des éducateurs humains; ce n'est pas l'affaire de chacun à l'égard de chacun.

Homme, tu n'es pas juge de ton frère, tu es pécheur comme lui, et il est ton frère : voilà, d'une façon générale, qu'il s'agisse d'éthique privée ou d'éthique politique, la donnée fondamentale de notre comportement envers autrui. *Omnes quidem peccaverunt, et egent gloria Dei*. Nous devons juger de la valeur morale des actes commis par autrui; mais non pas de l'âme d'autrui. Nous ne devons pas nous taire, nous devons dénoncer à pleine voix l'injustice! nous ne sommes pas chargés de dispenser les rétributions divines. Le Christ, qui haïssait le péché, était l'ami des pécheurs. Quand autrui s'est rendu coupable d'une faute, nous pouvons avoir à changer de conduite à son égard parce que nous n'avons plus confiance en lui, parce qu'il met en péril certains biens sur lesquels nous devons veiller, etc. Mais, à moins d'avoir, à un titre ou à un autre, une juridiction sur lui, nous ne sommes pas tenus de traduire dans notre comportement à son égard notre réprobation de sa faute. Comme si c'était se rendre complice de la faute qu'un

homme a commise de ne pas traiter cet homme en coupable et de ne pas manifester ainsi par un signe social la pureté de notre conscience. Cette sorte de pharisaïsme naïf ressortit à la « morale close » du groupe social; d'autant plus développé que la société en question est plus primitive, il ne se justifie lui-même moralement que par des considérations réflexes de pédagogie sociale, et par rapport à un certain bien lui-même vital qui est la formation de l'opinion commune. Mais il ne constitue nullement une exigence absolue et inconditionnée de la moralité, l'Evangile nous en a instruits une fois pour toutes : « Que celui qui n'a jamais péché lui jette la première pierre. »

La politique et la providence de Dieu

Il reste encore un problème qui pourrait faire difficulté, et dont, à vrai dire, la solution dépend inévitablement d'une position religieuse.

Tout ce qu'il y a d'humain en nous nous crie que la politique, si vaste qu'y soit en fait la part de l'art et de la technique, est, comme nous le rappelions tout à l'heure, quelque chose d'intrinsèquement moral : une perfidie, une iniquité, soi-disant commise dans l'intérêt de l'Etat, est une *faute politique*. La première condition politique d'une bonne politique est d'être juste.

Mais il est aisé de voir que la justice et la vertu n'amènent pas d'ordinaire la réussite ici-bas; et d'autre part la cité n'a pas de vie éternelle où elle puisse être payée, comme le pauvre Lazare, des injustices subies ici-bas et des échecs immérités, et de la mort imposée par les méchants; elle n'a qu'un bien temporel.)

Alors faut-il reconnaître un conflit inévitable entre la prospérité des cités à laquelle, comme partie inté-

grante du bien commun, tend de soi la sagesse politique, et cette même sagesse politique en tant qu'elle a pour première condition la justice?

On ne saurait, croyons-nous, donner de solution valable à cette question si l'on n'admet pas un souverain gouvernement politique de l'univers, qui est proprement, dans cet ordre-là lui-même, un gouvernement divin (car Dieu est cause première de cet ordre particulier lui-même qu'est l'ordre éthique), et qui fait que pour les peuples, les cités, les nations, le bien et le mal portent leurs fruits *ici-bas*. On affirmera alors que l'exercice politique de la justice et des autres vertus morales, s'il peut entraîner momentanément des souffrances et des pertes, doit finalement servir au bien commun de la cité, lequel implique normalement une certaine prospérité de celle-ci.

Mais c'est là une considération *supra-empirique*, et la solution restera mystérieuse, car le bien en lequel fructifie la justice de la cité n'a rien à voir avec le résultat immédiat visible, il faut tenir compte de la *durée*; et précisément parce que c'est le gouvernement de la cause première qui agit ici, le bien temporel en lequel fructifie la justice d'une cité, le mal temporel en lequel fructifie son iniquité, peuvent être tout autres que les résultats immédiats auxquels l'esprit humain aurait pu s'attendre. Autant discerner à l'embouchure d'un fleuve de quels glaçons et de quels affluents proviennent ses eaux.

Les pseudo-réalismes

Un partage inévitable sépare ainsi une conception chrétienne et une conception non-chrétienne de la politique. On regrette de devoir ajouter que beaucoup de chrétiens renient l'idée même d'une politique véritablement chrétienne. Ils se disent réalistes. D'une façon générale, comme l'« homme pratique » est la dupe

par excellence de toutes les utopies, l'homme qui se dit « réaliste » avec un certain ton d'assurance et de morne contentement s'appelle ainsi parce que la réalité a ordinairement raison contre lui. Ne croyant qu'à la force, mais ne croyant aussi qu'à ce qui se voit du premier coup, il se fie à toute grandeur à condition qu'elle n'ait sous la terre ni fondations ni racines. Beaucoup qui se croient « réalistes » sont à vrai dire des empiristes et des nominalistes qui pensent par lieux communs dialectiques.

Toute leur politique s'inscrit sur des coupes instantanées pratiquées dans le temps, sur des instants séparés, — sur des abstractions; si parfaites qu'y soient leurs estimations des chances, il leur manque l'élément essentiel, qui tient à la continuité du temps réel et à ce qu'on pourrait appeler la « physiologie du développement » de l'histoire. Elles seraient justes si la politique n'était qu'une partie de cartes, ou l'art de tirer le meilleur parti possible d'une suite discontinue de distributions de hasard, sans passé réel ni principe interne d'évolution. Quand ils réussissent, c'est pour des succès sans racine et eux-mêmes trompeurs, qui grèvent la cause qu'ils défendent d'une plus lourde dette historique, et lui préparent une faillite plus douloureuse.

Fort différent de ce pseudo-réalisme banal et sans force, il y en a un second, plus consistant et plus profond. Ses succès sont plus durables, ils scandaliseraient presque les justes, qui s'en plaignent à Dieu; c'est que Dieu joue franc jeu, et laisse à qui a choisi franchement pour l'injustice le temps d'épuiser les bienfaits de celle-ci et la puissance de ses énergies. Quand le désastre arrivera pour ces triomphants, les yeux des justes auront depuis longtemps pourri sous la terre, et les hommes ne sauront pas reconnaître la source lointaine du désastre.

Le pseudo-réalisme dont je parle maintenant est le réalisme machiavélique. Parce qu'il est un empi-

risme pur, dans une science, la politique, qui dirige la vie de la créature humaine, le machiavélisme comporte une sorte d'athéisme dans l'existence temporelle. Il nie pratiquement que l'homme est sorti des mains de Dieu, et qu'il garde en soi, malgré tout, la grandeur et la dignité d'une telle origine. Son pessimisme, qui invoque des vérités empiriques incontestables, tourne ces vérités en mensonges ontologiques, parce que le fait que l'homme vient de Dieu ne compte pas pour lui. Alors il désespère de l'homme au profit de l'Etat. C'est l'Etat qui a la place de Dieu créera l'homme; c'est lui qui par ses contraintes obligera l'homme à sortir du néant de l'anarchie des passions, et à mener une vie droite et même héroïque. Dans son *Preludio al Principe*, M. Mussolini, qui semble goûter une sombre ivresse dans le « pessimisme aigu de Machiavel au sujet de la nature humaine », cite plusieurs textes où paraît le « jugement négatif » de Machiavel sur l'homme, sa « constatation justifiée et désolée », et il ajoute : « Machiavel ne se fait pas d'illusions et il n'en fournit pas au prince. L'antithèse entre le prince et le peuple, entre l'Etat et l'individu, est fatale dans la conception de Machiavel. Ce qu'on a appelé utilitarisme, pragmatisme, cynisme machiavélique, découle logiquement de cette position initiale. » Et il écrit aussi : « J'affirme que la doctrine de Machiavel est plus vivante aujourd'hui qu'il y a quatre siècles. »

Il y a enfin une troisième sorte de pseudo-réalisme, aussi profond et vigoureux, aussi meurtrier que le précédent. C'est celui des idéalistes devenus cyniques, celui de l'idéalisme renversé, de l'utopie devenue « science » et « dialectique ». Ses origines métaphysiques ne sont pas pessimistes, mais optimistes; on les trouve chez Rousseau, non chez Machiavel ou Mandeville. Il nie pratiquement, lui aussi, que l'homme soit une créature de Dieu, mais c'est parce qu'il ne veut pas reconnaître ce qui vient du néant

dans l'homme; si l'homme ne jouit pas d'une condition divine, c'est qu'il y a dans le monde une abomination qui le lie; et contre cette abomination, de quelque nom qu'on l'appelle, tous les moyens sont bons; sans doute les hommes qui la servent en sont des instruments irresponsables, ils ne sont sans doute pas plus méchants que d'autres; mais dès l'instant qu'ils ont partie liée avec les ténèbres et qu'ils ont abdiqué la nature humaine, c'est-à-dire l'exigence d'exister divinement, ils sont devenus étrangers aux valeurs connotées par le nom d'homme. Mépris pour mépris: si pour le riche le pauvre n'est pas un homme, pour le *prolétariat conscient* le bourgeois n'est pas un homme, ni le koulak, ni l'hérétique de la révolution. On le traitera en conséquence. Une dureté impitoyable envers la personne humaine, un mépris radical de sa destinée se développent ainsi, au nom de la fraternité universelle, à l'égard d'une certaine catégorie disqualifiée ou disgraciée; et un pragmatisme, un utilitarisme, un cynisme symétriques de ceux qui dérivent de la « position initiale de Machiavel ».

En définitive, et pour porter certaines attitudes typiques à l'état pur, il y a un positivisme de droite qui agit comme s'il était faux que l'homme vienne de Dieu et tienne de Dieu; il évince Dieu à force de mépriser l'homme. Il y a un idéalisme de gauche qui agit comme s'il était faux que l'homme vienne du néant et tienne du néant; il écarte le créateur pour diviniser l'homme¹. Les tendances opposées dont ces deux limites idéales indiquent la direction expliquent bien des contrariétés de l'histoire moderne; le fas-

1. Si l'on poursuivait cette analyse, on verrait sans doute que le national-socialisme tient à la fois de ces deux athéismes pratiques. Il méprise la personne humaine, il refuse de la traiter comme une créature de Dieu, mais l'homme doit servir à l'apothéose de l'élément tellurique, primitif et divin (démonique) qui se développe en lui et par lui, c'est-à-dire dans le sang et par le sang prédestiné.

cisme relève de la première; le communisme, de la seconde. L'un et l'autre avec cela, se disent réalistes, et il est bien vrai que leur puissance de réalisation politique est grandiose. Mais elle est tragique; d'elle-même elle est sans issue. Un réalisme qui ne tient pas compte, sinon malgré lui, de ce qu'il y a de plus profond dans l'homme, ne peut être, en définitive, qu'un pseudo-réalisme. Pour tenir ferme cette vérité toute-fois, malgré la fausse évidence des prestiges, et pour concevoir un autre réalisme, authentique celui-là, l'homme a besoin que la foi lui apprenne la sagesse, et à compter le temps non avec des heures et des jours, mais avec des semaines d'années.

II

LES DIMENSIONS INTERNES : LA RÉINTÉGRATION DES MASSES

La symbiose du vrai et du faux

A quoi aboutissent les considérations précédentes, sinon à conclure que l'avenir d'une nouvelle chrétienté dépend avant tout de la réalisation intérieure et plénière d'une certaine vocation profane chrétienne dans un certain nombre de cœurs?

Cet avenir dépend aussi du fait de savoir si une vaste renaissance chrétienne se produira non seulement parmi l'élite intellectuelle, mais dans l'étendue des masses populaires.

Ces remarques nous amènent à une autre considération complémentaire. Si l'idée d'une rénovation temporelle chrétienne nous faisant sortir de l'âge humaniste anthropocentrique et en particulier de l'époque capitaliste et bourgeoise, pour nous introduire dans un monde nouveau, implique des dimensions internes incomparablement plus hautes, plus larges et plus

profondes que l'idée de toute autre révolution, c'est aussi qu'elle est liée à un vaste processus historique d'*intégration et de réintégration*.

C'est un fait qu'au cours du XIX^e siècle la classe ouvrière s'est dans sa plus grande partie détournée du christianisme. Nous avons déjà dit un mot des causes de ce fait et des responsabilités du monde chrétien¹. Ces remarques concernaient le passé, un autre problème se pose ici concernant l'avenir : le problème de la réintégration de la classe ouvrière et des masses. Essayons d'indiquer à grands traits comment à notre avis il se pose pour le chrétien.

Un des chapitres les plus instructifs d'une philosophie chrétienne de l'histoire concernerait ce qu'on peut appeler l'entrecroisement des masques et des rôles. Non seulement des rôles d'iniquité sont tenus par des masques ou des figures de justice, mais des rôles de justice sont tenus (et gâtés) par des masques d'iniquité. Non seulement du mauvais travail historique, du travail inutile est fait par des porteurs des étendards de vérité, mais du bon travail, du travail utile est fait (et gâté) par des adversaires des étendards de vérité. Il en est ainsi parce que la vérité plénière est trop lourde à la faiblesse humaine; celle-ci, partout ailleurs que chez les saints, a besoin des dégrèvements de l'erreur. Des processus historiques normaux et providentiels en eux-mêmes, et qui de soi demandaient à aller dans le sens chrétien, se sont trouvés de cette façon, au cours de l'âge moderne, et tout à la fois par la faute des chrétiens et par celle de leurs adversaires, accaparés, masqués et faussés par les forces antichrétiennes.

De même que dans l'ordre intellectuel, depuis le XVI^e siècle, le rationalisme et les plus fausses philosophies ont activé et déformé à la fois, par une sorte

1. Voir plus haut, chapitre III; cf. aussi *Du Régime temporel et de la Liberté*.

de parasitage ou de symbiose, quelque chose de normal et de bon en soi qui était l'admirable développement des sciences expérimentales de la nature, de même, dans l'ordre social, la croissance du socialisme au cours du siècle dernier, — automatiquement appelée elle-même par les excès du capitalisme, mais elle constituait une réaction nouvelle et typique à des maux qui circulaient depuis des siècles dans les sous-sols de l'histoire, et elle articulait en une voix bien sonore l'immense plainte anonyme des pauvres, — la croissance du socialisme a activé, masqué et déformé certaines acquisitions historiques normales et bonnes en elles-mêmes.

Dans les deux cas, le phénomène historique en question était lié à cette tendance à la réhabilitation de la créature que nous avons signalée comme caractéristique de l'âge moderne.

*La prise de conscience
de la dignité et de la solidarité ouvrières*

Eh bien, dans le cas du phénomène socialiste, de quelle acquisition, de quel gain historique s'agit-il avant tout?

Il ne s'agit pas là avant tout de la revendication et de la conquête de conditions de vie matérielle meilleures, d'une amélioration, comme on dit, de la condition des classes laborieuses.

Non, si justes que soient cette revendication et cette conquête, elles ne concernent de soi qu'une certaine matière économique, et sont si peu typiques pour le socialisme qu'on peut les retrouver dans des conceptions réformistes ou paternalistes, et que, à les supposer possibles dans le régime actuel, elles mèneraient plutôt à un certain embourgeoisement du prolétariat.

Au contraire, c'est plutôt à raison de la misère et

du *non-être social* où il a été maintenu pendant ce qu'on peut appeler l'âge d'or de l'individualisme libéral et du capitalisme, que le prolétariat a pu, sous les couleurs de systèmes illusoires, même et surtout quand ils se prétendaient scientifiques, réaliser le gain dont nous parlons. Tout en affectant l'ordre de la civilisation terrestre et du temporel, ce gain est d'ordre spirituel, et c'est ce qui fait son importance. C'est une certaine *prise de conscience*, c'est la prise de conscience d'une dignité humaine offensée et humiliée, et la prise de conscience d'une mission historique. Le marxisme était fait pour activer cette prise de conscience et pour la déformer. Et je dis qu'on ne saurait attacher trop d'importance à un tel phénomène, car tous les grands progrès de l'âge moderne, qu'il s'agisse de l'art, de la science, de la philosophie, de la poésie, de la vie spirituelle elle-même, semblent être principalement de cet ordre de la prise de conscience.

La prise de conscience en question a reçu un nom dans le vocabulaire socialiste, c'est l'accession du prolétariat à la *conscience de classe*.

On pourrait déceler deux erreurs dans la notion socialiste ou communiste de la *conscience de classe* : d'une part, une erreur d'origine libérale et *bourgeoise* (c'est en cela d'abord que Proudhon restait petit-bourgeois; et Marx aussi!) et qui fait de l'affranchissement de la classe ouvrière un dernier épisode de la lutte de la liberté contre le christianisme et l'Eglise, regardés comme des forces d'asservissement et d'obscurantisme. D'autre part, une erreur d'origine révolutionnaire-eschatologique, qui est la conception marxiste de la lutte des classes¹, et le rôle messianique dévolu au prolétariat.

1. Comme nous l'écrivions récemment, « l'existence, dans la société moderne, de deux formations aux intérêts opposés est un fait historique qui, comme tous les faits de l'histoire, présuppose avant lui, avec des conditions données

Mais, dégagée de ces erreurs et considérée en elle-même, la prise de conscience dont il s'agit apparaît comme un progrès historique considérable; elle signi-

indépendantes de la volonté humaine, de longues chaînes d'événements contingents et d'actes de liberté venant donner à leur fruit; la structure économique et sociale dont il relève une fois posée dans l'être, il ne saurait disparaître qu'avec le remplacement de cette structure par une autre toute différente.

« En suivant la pente des dispositions ainsi créées, une autre vague d'événements contingents et d'actes de liberté devait donner de cette existence du conflit des classes, liée à la structure de l'économie capitaliste, une interprétation théorique et pratique particulière, qui est l'interprétation socialiste. Dans cette interprétation, non seulement c'est un progrès normal que le prolétariat accède à la « conscience de classe », mais celle-ci doit être en même temps la conscience d'une scission morale pleinement consentie, et comporter la volonté de poursuivre des fins propres qui répugnent à se subordonner, ainsi que l'exige la nature même de la société politique, au bien commun de la cité. Et comme nous sommes ici dans les choses humaines, où les signes modelent à leur tour les réalités qu'ils signifient, cette interprétation n'était pas seulement une interprétation du fait de l'antagonisme des classes, elle contribuait à donner à celui-ci une certaine configuration réelle et certains caractères typiques.

« Selon la juste remarque souvent rappelée par M Edouard Berth, la division de la société en « classes » est tout autre chose que la division de la société en « ordres », et il fallait que les ordres fussent abolis pour que les classes apparussent; chacun des ordres de l'ancien régime représentait une fonction définie de la société, destinée à poursuivre, à sa place hiérarchique, un bien commun qui était celui de la société tout entière; le prolétariat moderne tend au contraire à constituer une totalité indépendante, qui refuse de se reconnaître un bien commun avec la classe opposée.

« Et, à la vérité, pour qu'il n'en fût pas ainsi, je veux dire pour que le prolétariat, tout en prenant conscience de lui-même, surmontât dès à présent en esprit le conflit dont il souffre, et s'efforçât de transformer radicalement l'économie moderne autrement qu'en exaspérant ce conflit, il faudrait de sa part une tension des énergies de liberté assez forte pour dominer les inclinations et dispositions engendrées par la matière historique, — tension héroïque en un sens, et dont l'homme est certes capable, mais qu'on ne saurait guère attendre de lui qu'en liaison avec une foi vive portant sur des réalités éternelles, et exaltant sa nature au-dessus d'elle-même. » (Préface à la traduction française de Goetz Briefs, *Le Prolétariat industriel*.)

La conception *sécessionniste* de l'antagonisme des classes,

fie l'ascension vers la liberté et la personnalité, prises dans leur réalité intérieure et dans leur expression sociale, d'une communauté de personnes, de la com-

à laquelle Proudhon était parvenu de son côté, mais à regret, et d'une façon beaucoup moins décisive, a été, au point de vue de l'efficacité révolutionnaire, le trait de génie de Marx. Elle était cependant, de soi, gravement erronée. non seulement parce qu'elle méconnaissait les liens naturels et les indestructibles aspirations humaines, d'ordre national et moral, qui continuaient encore de rattacher les prolétaires au tout de la communauté politique, malgré les brisures dues à cet antagonisme économique, et malgré la condition ainsi faite au prolétariat, qu'une *liberté sans propriété* réduisait à un asservissement particulièrement inhumain; mais elle demandait le moyen de sortir de ce mal à une solution de désespoir, à la scission morale pleinement et décidément consentie par le prolétariat à l'égard du bien commun de la cité politique. *Acheronta movebo*. Désormais les « damnés de la terre » se retrancheront dans la condition même de réprouvés qui leur est faite, et ne connaîtront d'autre bien commun que celui de leur classe de déshérités; et c'est de l'excès même du mal que, grâce à leur « lutte finale » et à leur guerre de Titans, surgira l'affranchissement du genre humain.

Cette conception apocalyptique, qui, au lieu d'appeler seulement les travailleurs de tous les pays à une solidarité de classe, juste de soi mais subordonnée, les constituait en Cité mystique en guerre intérieure avec les cités politiques existantes, reste sous-jacente à tout l'appareil scientifique mis en œuvre par Marx. On peut dire que c'est l'aveuglement de la classe opposée qui, au XIX^e siècle, y a précipité de grandes masses de prolétaires : ceux-ci n'avaient que trop d'excuses, et ils ont pu croire qu'il ne leur restait pas d'autre ressource. Et pourtant elle souffrait de la faute et de l'illusion foncière de toute politique du pire; elle vouait le monde à un schisme désastreux, et le socialisme lui-même à des conflits sans issue; car ou bien, comme on l'a vu dans la dernière guerre, les structures nationales et le sens de la cité politique devaient prévaloir sur le « bien commun prolétarien », — de là, pour une bonne part, les catastrophes que le socialisme a connues en Europe; ou bien, comme il est arrivé en Russie, son triomphe même dans un Etat devait rapidement l'obliger lui-même — du moins dans l'Etat en question — à choisir entre le (soi-disant) « bien commun » du prolétariat universel et le « bien commun » de cette cité politique (« socialisme d'un pays »), et pour celui-ci contre celui-là.

On remarquera enfin que, si les dispositions *nationales* manifestées actuellement par les communistes sont, au point de vue du processus historique analysé dans cette

munauté tout à la fois la plus proche des bases matérielles de la vie humaine et la plus sacrifiée, la communauté du travail manuel, la communauté des personnes humaines affectées à ce travail.

Naturellement, je parle là d'un fait typique pour cette communauté comme telle, et non pas nécessairement pour chacun des individus qui la composent. On peut croire avec Aristote qu'il y aura toujours des hommes qui se trouvent constitutionnellement inaptes à travailler autrement que comme au service d'un autre homme ou d'un groupe d'hommes, et comme *organes* en quelque sorte de celui-ci. Il reste que la conscience collective dont nous parlons demande pour la communauté du travail (dont l'expression actuellement la plus typique est la classe prolétarienne) une sorte de majorité sociale et une condition concrètement libre.

Bref, le gain historique dont nous parlons ici, c'est la prise de conscience de la dignité du travail et de la dignité ouvrière, de la dignité de la personne humaine dans le travailleur comme tel. C'est à cela que l'élite ouvrière éveillée aux réalités sociales tient avant tout. Pour maintenir le sens de cette dignité et les droits qui y sont liés, elle est prête à affronter toutes sortes de maux, et à se sacrifier aussi aux idéologies les plus meurtrières.

C'est la tragédie de nos temps qu'un gain d'ordre premièrement spirituel comme celui-là paraisse solide d'un système athée comme le marxisme.

note, un paradoxe, elles représentent aussi un changement qui peut être d'importance extrême dans l'évolution interne du socialisme, et préparer du côté où on l'attendait le moins certaines conditions préalables, si lointaines soient-elles, d'une solution au conflit entre bien commun politique et bien commun prolétarien. Il semble toutefois peu probable que la logique interne du communisme ne suscite pas quelque réaction *sécessionniste* dont la IV^e Internationale est peut-être un prodrome.

Le rôle historique du prolétariat

Qu'on note cependant une des conséquences de cette prise de conscience. Si le prolétariat demande à être traité comme une personne majeure, par là même il n'a pas à être secouru, *amélioré* ou sauvé par une autre classe sociale. C'est à lui, au contraire, et à son mouvement d'ascension historique, que revient le rôle principal dans la phase prochaine de l'évolution.

On sait avec quelle énergie le marxisme a insisté sur cette conséquence, mais d'une part en l'incorporant à sa métaphysique sociale erronée, et en ne proclamant pas seulement que l'émancipation du prolétariat sera l'œuvre du prolétariat lui-même, mais qu'elle sera l'œuvre du prolétariat tout seul, refusant toute autre communauté que sa seule communauté de classe, tandis qu'en fait, d'autre part, il faisait de ce même prolétariat un instrument passif aux mains d'un parti et aux mains du « penseur révolutionnaire », qui n'a pas chez les marxistes un rôle moins exorbitant que le *législateur* chez Jean-Jacques Rousseau.

Il reste que, sans tomber dans le messianisme marxiste, un chrétien peut reconnaître qu'il y a une vue profonde dans cette idée que le prolétariat, par là même qu'il aura été dans la civilisation capitaliste comme souffrant d'elle, non comme profitant d'elle pour exploiter comme une marchandise les forces de l'homme, est porteur de réserves morales fraîches qui lui assignent une mission à l'égard du monde nouveau; mission qui sera (ou serait) vraiment une mission de libération si la conscience qu'il en prend n'est pas (ou n'était pas) faussée par une philosophie erronée.

Le chrétien reproche au marxiste une fausse conception, à la fois matérialiste et mystique, du travail, il lui reproche de ne voir dans le travail que l'effort productif, transformateur de la matière et créateur

de valeurs économiques, et d'en faire d'autre part, non seulement, ce qui est très vrai, une haute dignité, mais la plus haute dignité pour l'être humain, voire son essence. Et il reproche aussi au marxiste une fausse conception du conflit des classes. Que les classes existent, et sans unité organique entre elles, et qu'elles soient dès lors en conflit (c'est là un fait dû à la structure capitaliste), et qu'il faille surmonter ce conflit, — sur tout cela le chrétien et le marxiste tombent d'accord¹. Mais *comment* surmonter ce conflit? Pour le marxiste, par une guerre charnelle constituant le prolétariat en cité militaire, en Jérusalem de la Révolution volontairement retranchée de la communion du reste des hommes et écrasant, anéantissant l'autre classe.

Pour le chrétien, par une guerre spirituelle, et par une lutte sociale et temporelle qui doit être menée par tous ceux que rassemble un même idéal humain, et dans le mouvement même de laquelle le conflit en question est déjà surmonté.

Pour le chrétien, ce qui fait le lien et l'unité de ceux qui doivent travailler à une rénovation temporelle du monde, c'est d'abord, — à quelque classe, race ou nation qu'ils appartiennent, — une communauté de pensée, d'amour et de volonté, la passion d'une œuvre commune à accomplir, et c'est là une communauté non pas matérielle-biologique comme celle de la race, ou matérielle-sociologique comme celle de la classe, mais véritablement humaine. L'idée de classe, l'idée de prolétariat est ici transcendée.

Toutefois, précisément parce que l'homme est à la fois chair et esprit, parce que toute grande œuvre historique temporelle a des bases matérielles biologiques-sociologiques où l'animalité même de l'homme et tout un capital irrationnel est entraîné et exalté, il est normal que dans la transformation d'un régime

1. Voir ci-dessus la note 1, p. 246.

comme le régime capitaliste ce soit la classe ouvrière qui fournisse cette base sociologique, et en ce sens on peut parler de sa mission historique, on peut croire que de son comportement dépendent actuellement pour une grande part les destinées de l'humanité.

La crise du socialisme

Mais pour quel fruit, en fait? C'est là une autre question, et qui dépend d'abord de la philosophie, de la mystique qui inspirera les masses.

Ici, il est intéressant pour nous de consulter le témoignage d'auteurs socialistes indépendants, regardés sans doute comme non-orthodoxes par le parti marxiste, mais dont la pensée reste cependant très représentative, car ils ont poussé plus loin que les autres la réflexion sur l'histoire et les principes des mouvements révolutionnaires. Je fais allusion au petit groupe des disciples de Georges Sorel qui se rangeaient parmi les « syndicalistes révolutionnaires ».

Un livre significatif d'Edouard Berth a paru récemment sous le titre : « *Du Capital aux Réflexions sur la violence*¹ ». Nous trouvons là certaines pages qui intéressent notre sujet. Tout en restant attachée aux deux erreurs signalées plus haut (confusion du progrès social avec la lutte contre la religion, et conception marxiste de la lutte des classes), l'école de Sorel avait fortement dégagé l'élément de vérité dont nous avons parlé. Pour elle, il s'agit avant tout de passer, comme ils disent, « du pôle de la fatalité capitaliste au pôle de la liberté ouvrière ». Elle regarde le socialisme comme « une métaphysique de la liberté ouvrière, et même de la liberté tout court, de la liberté humaine ». « En dernière analyse, écrit Edouard Berth, ce qui importe, c'est le facteur humain, c'est l'homme, son énergie, sa fermeté de carac-

1. Paris, Rivière, 1934.

tère, sa capacité de sacrifice et de sublime, en un mot sa liberté. » C'est pourquoi cette école pensait que la transformation révolutionnaire du monde viendrait du jaillissement créateur de la pensée et de l'action prolétarienne elle-même dans les syndicats ouvriers.

Eh bien, le moment de la déception et de la désillusion est arrivé pour ces socialistes soréliens; ils le reconnaissent loyalement, — naïvement aussi, car ils ne se demandent pas si leurs propres prémisses ne sont pas pour quelque chose dans les conclusions qu'ils déplorent.

Non seulement la prolétarianisation des classes moyennes d'une part, et d'autre part la diminution d'efficacité sociale que les progrès du machinisme font subir à la classe ouvrière, ont ce résultat que celle-ci ne peut plus se croire appelée à fouler seule le pressoir, mais encore une crise interne se produit dans le socialisme et dans cette conscience ouvrière elle-même dont nous avons parlé. C'est l'idée même de liberté et d'autonomie qui semble atteinte. Au lieu d'un prolétariat en marche vers la majorité sociale et la personnalité, Edouard Berth nous dépeint « un prolétariat en partie ploutocratisé et acceptant la place plus ou moins dorée que lui consent une bourgeoisie américanisante, et en partie lumpen-prolétarisé et se rangeant sous la bannière d'un communisme démagogique, fanatique et sectaire », conduit par la fêrule bureaucratique; et les espérances de Georges Sorel en la personnalité créatrice du prolétariat révolutionnaire (Sorel regardait le prolétariat comme « le héros d'un drame dont l'heureuse issue dépend tout entière de son énergie, de son dévouement et de sa capacité de sacrifice et de sublime », et il voulait que ses violences fussent des *actes de guerre*, de guerre noble et pure, presque de guerre sainte), ces espérances semblent à présent bien compromises.

On voit tout de suite tout ce qu'une telle tragédie peut émouvoir dans la pensée d'un chrétien. Prise

de conscience de la dignité de la personne humaine dans le travailleur, conquête d'une liberté et d'une personnalité sociales traduisant au dehors une vraie liberté et une vraie personnalité intérieures, mission libératrice des pauvres et des déshérités parvenus à une sorte de majorité historique, est-ce que tout cela n'a pas des résonances chrétiennes, et à vrai dire une signification originellement chrétienne?

« La classe ouvrière, demande M. Berth, est-elle, décidément, capable de devenir *une personne*? » — Oui, sans doute, mais moyennant une condition préalable : ni un homme, ni une nation, ni une classe ne se sauvent par les seules forces de l'homme, et si le pélagianisme et l'athéisme pratique de la bourgeoisie sont adoptés et exaltés par le prolétariat, ce sera pour la faillite historique de celui-ci. Les triomphes apparents qu'il pourra connaître ne feront qu'augmenter sa servitude. L'homme conquiert sa liberté et sa personnalité, mais en s'ouvrant à la vie qu'il reçoit de la source de l'être. Il se peut qu'en dépit du pessimisme d'Edouard Berth le syndicalisme soit présentement la force de rénovation sociale la plus sérieuse et la plus riche de promesses¹. Il ne tiendra réellement ces promesses que s'il rejette l'athéisme de certains de ses initiateurs.

A nos yeux, le dilemme est donc inévitable : ou bien

1. Le philosophe, en tout cas, ne saurait négliger les études des théoriciens du syndicalisme d'origine socialiste et proudhonienne, de Georges Gurvitch par exemple, ni le travail de ses militants (je note ici un article de Raymond Bouyer, *Les Féodaux du tantième*, dans « l'Homme réel », août-septembre 1935). De son côté l'école sociale catholique a depuis longtemps établi une doctrine du syndicalisme. Non moins que le syndicalisme à tendances socialistes, le syndicalisme chrétien et le mouvement des travailleurs chrétiens peuvent jouer dans certains pays un rôle historique important. Dans l'ordre des revendications professionnelles et des aménagements techniques, il y a d'ailleurs bien des convergences entre ces deux formes de syndicalisme. On en a signalé de remarquables entre le « plan » de la C. G. T. et celui de la C. F. T. C.

les masses populaires s'attacheront de plus en plus au matérialisme et aux erreurs métaphysiques qui parasitent depuis un siècle bientôt leur mouvement de progression historique, et alors ce mouvement se développera sous des formes finalement trompeuses.

Ou bien c'est des principes dont le christianisme maintient le dépôt parmi nous qu'elles feront naître leur philosophie du monde et de la vie, et c'est par la formation d'un humanisme théocentrique, dont la valeur universelle pourra réconcilier entre eux, même dans le domaine temporel et culturel, les hommes de toutes conditions, que leur volonté de rénovation sociale arrivera à son accomplissement et qu'elles accéderont à la liberté de personne majeure, liberté et personnalité non de la classe absorbant l'homme pour l'écrasement d'une autre classe, mais de l'homme communiquant à la classe sa dignité propre d'homme, pour la commune instauration d'une société dont aura disparu, je ne dis certes pas toute différenciation et toute hiérarchie, mais l'actuelle division en classes.

Un retournement historique

Il est inutile d'insister sur les proportions du retournement historique qu'implique une telle hypothèse. D'une part, de puissants foyers de rénovation spirituelle et religieuse devraient se former dans les masses. D'autre part, les chrétiens devraient se délivrer de bien des préjugés sociologiques plus ou moins inconscients, la pensée chrétienne devrait intégrer, en les purifiant des erreurs antichrétiennes au milieu desquelles elles sont nées, les vérités aperçues ou pressenties par l'effort d'émancipation sociale qui s'est produit tout le long de l'âge moderne; une action sociale et politique inspirée par cette pensée devrait se développer dans de vastes proportions.

C'est bien plus qu'à un quelconque renversement des alliances, c'est à une redistribution générale des

forces historiques que, dans de telles perspectives, on est amené à penser.

Il se pourrait qu'alors cette énigme, si irritante pour l'esprit, de l'opposition provisoire, qui a occupé les siècles modernes et surtout le XIX^e siècle, entre un monde chrétien de plus en plus séparé des sources de sa vie propre et un effort de transformation du régime temporel orienté vers la justice sociale et nourri des plus fausses métaphysiques, il se pourrait que ce scandale du XIX^e siècle, dont parlait un jour le pape Pie XI, trouvât quelque intelligibilité en rentrant dans un mystère incomparablement plus vaste et plus élevé. A propos du rejet provisoire et de la réintégration finale du peuple juif, saint Paul ne nous dit-il pas que Dieu a tout enfermé dans le péché pour faire miséricorde à tous ? Si l'on pensait qu'un nouvel ordre temporel chrétien ne surgira d'une façon plénière et durable qu'après que la « désobéissance » et le « péché » dans lesquels s'est « enfermé » le monde chrétien des temps anthropocentriques auront appelé une nouvelle effusion de « miséricorde », on aurait peut-être une idée de l'ordre de grandeur de la péripétie historique à laquelle est liée l'instauration d'une nouvelle chrétienté.

III

LES DIMENSIONS CHRONOLOGIQUES

De la philosophie de l'histoire

La question de l'ordre de grandeur des *dimensions internes* des changements connotés par l'idée d'une rénovation chrétienne de l'ordre temporel nous in-

1. « Conclisit enim Deus omnia (texte grec : *tous pantas*) in incredulitate : ut omnium misereatur » (Rom., XI, 32) ; « Sed conclusit Scriptura omnia sub peccato... » (Gal., III, 22).

troduit ainsi à une autre question, celle de l'ordre de grandeur des *dimensions chronologiques* connotées par cette même idée.

Il conviendrait de s'expliquer d'abord ici sur la question de la possibilité d'une philosophie de l'histoire. Entre les mains du pur philosophe, qui ne reconnaît que les lumières de la raison naturelle, la philosophie de l'histoire, à notre avis, ou bien se réduit à très peu de chose, ou bien risque inévitablement la mystification; car elle suppose inévitablement des données prophétiques, et où le pur philosophe les trouverait-il?

Cette question n'est susceptible à notre avis d'une solution positive que si l'on admet la notion d'une philosophie de l'homme où le philosophe éclaire la philosophie et les connaissances d'ordre naturel à la lumière d'un savoir plus élevé, reçu de la foi et de la théologie¹. Alors seulement, tout en gardant naturellement sur bien des points un caractère conjectural, une philosophie de l'histoire peut se constituer comme digne du nom de philosophie ou de sagesse.

Les âges de l'histoire chrétienne

Il semble que, sur la question qui nous occupe, une philosophie chrétienne de l'histoire ne soit pas sans pouvoir apporter quelques indications.

La première est, comme je le suggérais à l'instant, qu'une péripétie historique de proportions mondiales semble devoir être le dénouement inévitable du drame intérieur qui se développe dans la civilisation occidentale depuis la rencontre du message évangélique et du monde gréco-romain, et dont le sens tragique a commencé d'apparaître au xvi^e siècle. Ce que nous avons exposé dans notre premier chapitre sur la tra-

1. Cf. notre ouvrage *Science et Sagesse*, pp. 288-345.

gédie de l'humanisme suffit à illustrer cette affirmation.

En particulier, les fatalités accumulées par l'économie capitaliste, la désorbitation de la vie humaine entraînée par la conquête industrielle de l'univers, et d'autre part le développement séculaire des forces antichrétiennes, comme les carences sociales du monde chrétien précédemment signalées, tout cela fait que l'instauration d'une nouvelle chrétienté, que nous regardons comme *possible* en soi, doit à notre avis être tenue pour fortement *improbable*, du moins comme réussite stable et générale, avant la péripétie dont nous parlons. Car les actes et les conflits des énergies de l'histoire doivent porter leur fruit dans le temps. Et l'on ne voit pas comment l'asservissement religieux de l'homme à la matière, qu'il prenne des formes scientifiques ou des formes étatiques, ne finirait pas par un suprême effort — inévitablement catastrophique — de l'initiative humaine pour sauver à elle seule un monde sans Dieu.

La seconde indication que peut fournir une philosophie chrétienne de l'histoire, c'est que la fin d'un monde, même si elle est de proportions véritablement universelles, n'est pas la fin du monde et la fin de l'histoire. Bien au contraire, pour qui rattache l'histoire humaine au gouvernement d'une sagesse providentielle, le dénouement dont nous parlons devrait être regardé comme l'ouverture d'un nouvel âge historique.

D'une part (et ceci ne vaut que pour le chrétien), l'état de culture des peuples chrétiens n'apparaît-il pas comme étant encore extrêmement arriéré par rapport aux possibilités sociales du christianisme, et à la pleine conscience de ce que la loi évangélique réclame des structures temporelles de la cité? A l'égard d'une réalisation ou d'une réfraction effective de l'Évangile dans le social-temporel, nous en sommes encore à un âge préhistorique.

D'autre part (et ceci vaut pour le philosophe comme tel), une constatation semblable ne s'impose-t-elle pas en ce qui concerne les possibilités naturelles du développement intellectuel et culturel de l'humanité? À l'égard de tout ce qui est, en particulier, des choses de l'homme, et donc de ce qui nous intéresse le plus, il ne serait pas malaisé de montrer que notre connaissance spéculative et pratique et notre comportement moyen, — je parle d'une connaissance non pas matérialiste-illusoire, mais vraiment spirituelle, et d'un comportement correspondant, — sont encore extraordinairement primitifs.

Que l'humanité soit près de son déclin définitif, près de la fin de l'histoire? Ce serait une fin prématurée, un roman bâclé.

On a pu appeler « un nouveau moyen âge » l'âge au seuil duquel nous nous trouvons. Mais ce mot peut faire illusion. Il conviendrait plutôt de l'appeler un troisième âge, en regardant comme un premier âge celui de l'antiquité chrétienne, qui a duré environ huit siècles, et en caractérisant le moyen âge comme le temps de formation et d'éducation, et de maturation historique (dans le bien et dans le mal) de l'Europe chrétienne; les temps modernes apparaîtraient alors avant tout comme la dissolution éclatante, avec un formidable rayonnement d'énergie, de la longue époque précédente; et du troisième âge de notre ère de civilisation on pourrait à peine dire qu'il a commencé, mais plutôt que nous assistons aux prodromes, aux lointaines préparations qui l'annoncent. C'est une telle division en trois âges que, dans le second commentaire du Cantique¹, saint Thomas (ou l'auteur qui a écrit sous son nom, si ce commentaire, contrairement à l'opinion de Mandonnet, est apocryphe) admet pour l'histoire de l'Eglise; l'Eglise du XIII^e siècle est déjà pour lui « l'Eglise moderne »,

1. *Comment. in cant. Cantic.*, (1264-1269), cap. VI et seq.

et il voit dans la réintégration d'Israël le signe caractéristique du troisième âge de l'Eglise et de la chrétienté.

Dans la perspective où nous sommes placés, on peut penser que ce troisième âge assisterait d'abord à la liquidation générale de l'humanisme post-médiéval, et nul ne sait combien de siècles il durerait ensuite. Nous ne l'imaginons nullement comme un âge d'or, à la façon de certaines rêveries millénaristes. L'homme y resterait ce qu'il est, mais il serait sous un régime temporel, un ciel historique nouveau, destiné à décliner aussi à la fin, pour des aurores nouvelles, parce que tout ce qui est du temps s'use; et c'est seulement sous ce régime que commencerait de s'épanouir l'humanisme intégral, l'humanisme de l'Incarnation dont il a été question dans nos précédents chapitres, et qui ne comporterait d'autre théocratie que celle du divin amour.

Un premier moment chronologique

Quelles conséquences peut-on tirer de ces remarques à l'égard de ce qui fait le thème de nos présentes recherches? c'est-à-dire à l'égard des conditions de réalisation d'une rénovation chrétienne de l'ordre temporel, ou des chances historiques d'une nouvelle chrétienté?

Il faudrait, croyons-nous, distinguer à cet égard deux temps différents.

Avant la liquidation de la présente époque, ce sont seulement, nous semble-t-il, des réalisations momentanées ou des ébauches partielles tracées au sein de civilisations de forme non chrétienne, qu'il paraît raisonnable d'espérer pour une nouvelle chrétienté. Sans parler en effet des autres conditions qui rendent actuellement difficile et relativement peu probable l'instauration générale et durable d'une nouvelle vie

chrétienne du monde, et qui tiennent avant tout au développement puissant d'énergies collectives tout autrement inspirées, la condition première, du côté du monde chrétien lui-même (naturellement, je ne parle pas ici de l'Eglise, qui n'a jamais été liée, ni inféodée à aucun régime temporel quel qu'il soit, je parle du monde chrétien, qui est quelque chose de temporel), serait que dans son ensemble le monde chrétien d'aujourd'hui brisât avec un régime de civilisation spirituellement fondé sur l'humanisme bourgeois et économiquement sur la fécondité de l'argent, tout en se gardant indemne des erreurs totalitaires ou communistes auxquelles ce même régime conduit comme à sa catastrophe logique. De fait, par là même que le monde chrétien est quelque chose du monde, subissant aujourd'hui la loi des intérêts de classe devenus prédominants dans la civilisation moderne, il semble que la réalisation générale d'une pareille condition soit une chose bien éloignée. Car s'il est vrai que rien n'est plus nuisible aux progrès du christianisme et plus contraire à son esprit que les préjugés et les aveuglements de classe ou de race parmi les chrétiens, il est vrai aussi que rien n'est plus répandu dans le monde chrétien. Au lieu que l'esprit de l'Evangile vivifie le social-terrestre, le social-terrestre étouffe ainsi l'esprit de l'Evangile.

Une autre condition serait qu'un nombre suffisant de chrétiens comprît que l'instauration temporelle d'une nouvelle chrétienté exige des moyens proportionnés à une telle fin.

La question des moyens

Nous avons plusieurs fois déjà touché cette question des moyens¹, nous n'y reviendrons ici que pour écar-

1. Cf. *Religion et Culture; Du Régime temporel et de la Liberté*.

ter certains malentendus. Elle comporte à vrai dire trois questions distinctes, auxquelles nous essaierons de répondre brièvement : la question de la moralité du moyen lui-même, celle de la moralité du contexte, celle de la hiérarchie des moyens. C'est à cette dernière question avant tout que nous pensions quand nous avons parlé de la *purification des moyens*. Certains ont cru que nous condamnions comme impurs en soi, c'est-à-dire comme intrinsèquement mauvais, les moyens non mauvais en soi, mais de degré inférieur, dont l'usage exclusif ou dominant en vue d'une fin supérieure pose une impureté dans notre action. Ce sont là deux choses bien différentes.

En ce qui concerne la *moralité du moyen*, il est clair que la force, et, généralement parlant, ce que nous avons appelé les moyens charnels de guerre¹, ne sont pas intrinsèquement mauvais puisqu'ils peuvent être justes. Les théologiens et les moralistes nous expliquent à quelles conditions ils sont justes, et ils font en cela œuvre de miséricorde, ils nous permettent de vivre ici-bas. Ils ne prennent pas les devants, ce n'est pas leur affaire d'ouvrir de nouvelles portes à la violence; mais une fois ces portes ouvertes, ils justifient ce qui peut l'être et nous donnent une lumière pour avancer dans les défilés ténébreux de l'histoire. La force, c'est aussi la violence et aussi la terreur, et l'emploi de tous les moyens de destruction. Ces choses-là aussi peuvent être justes dans certaines conditions définies². Et il arrive qu'avec les progrès de la science et de la technique d'une part, d'autre part l'importance croissante du rôle des masses dans

1. Cf. *Du Régime temporel et de la Liberté*, pp. 196-208.

2. Il faut alors entendre par le mot de violence « non pas, comme on le fait souvent, l'usage injuste de la force, mais tout usage de la force auquel fait défaut le caractère d'instrument d'une loi positive; une guerre juste, une grève juste, une insurrection juste, sont en ce sens des actes de violence ». Yves Simon, *La Campagne d'Ethiopie et la Pensée politique française*, Lille, 1936, p. 123.

les conflits politiques, les moyens charnels de guerre inventés par les hommes deviennent, je ne dis pas de plus en plus cruels, les anciens se connaissaient en cruauté, mais de plus en plus grandioses, et comme astronomiques. L'exemple le plus clair, ici, est celui des moyens modernes de la guerre au sens étroit du mot, de la guerre militaire¹; il y en a d'autres². La

1. Sur la question de la guerre, nous reproduisons ici en note une page d'un manuel catholique de caractère officiel, qui nous paraît résumer de façon parfaite ce qu'il y a à dire à ce sujet. « *La guerre peut-elle être légitime?* — La guerre en soit est un grand Mal. Elle est en effet la violence organisée et dont l'effet inévitable est de détruire les vies humaines et d'accumuler sur les peuples les pires catastrophes.

« De plus en fait elle est inapte soit à montrer le droit, soit à le venger. Elle ne donne pas en effet nécessairement le triomphe à l'innocence et la défaite à l'injustice. Par elle-même la victoire va plutôt au plus habile, au plus fort et parfois même à celui que le hasard favorise.

« Comme le duel, elle est un acte « stupide ou irraisonnable » parce qu'elle ne peut donner ce qu'on lui demande, c'est-à-dire déclarer ou venger un droit.

« Elle est devenue un plus grand mal encore depuis que les inventions scientifiques et l'allure des luttes modernes ont accru presque à l'infini ses puissances destructrices.

« Aussi plus que jamais devons-nous dire que la guerre ne peut être légitime que dans un seul cas : *le cas de légitime défense.*

« Et pour être dans le cas de légitime défense, il faut :

« a) Qu'un pays soit injustement attaqué;

« b) Que cette injuste attaque ait pour objet un bien proportionné, c'est-à-dire un bien dont la perte équivaldrait pour une nation à une véritable déchéance physique ou morale;

« c) Et qu'il n'y ait aucun autre moyen de se défendre.

« Un pays, en effet, comme un individu a droit à la vie, à ce qui la constitue et l'intègre. Et quand ce droit est injustement attaqué, ou violé, ou empêché de se réaliser, un peuple peut, il doit même se défendre.

« Mais les maux de toutes les guerres sont si épouvantables et aujourd'hui surtout la lutte peut si facilement s'étendre, que les autres peuples ont le devoir de charité et de prudence d'empêcher le plus possible la guerre et, *s'ils le peuvent*, d'imposer, mais par des moyens honnêtes, une solution pacifique du conflit. » (*Petit manuel des questions contemporaines*, t. I, p. 57, Paris, Office des Œuvres, 1935).

En ce qui concerne la résistance aux lois injustes et la sédition, le même manuel enseigne d'autre part : « La

pire angoisse pour le chrétien est précisément de savoir qu'il peut y avoir justice à employer des moyens horribles.

Ce que nous appelons la question de la *moralité du contexte* ne concerne pas le moyen lui-même, mais les connexions accidentelles qu'il contracte dans l'histoire humaine. L'histoire est impure et nocturne, elle est l'histoire du mal mêlé au bien et plus fréquent que le bien, l'histoire d'une humanité malheureuse en marche vers une très mystérieuse délivrance, et des progrès vers le bien qui s'y font à travers le mal et les mauvais moyens.

Le chrétien est *dans* l'histoire; parce qu'il y rend témoignage d'un monde supra-historique *dont* il est, il n'y veut employer que des moyens bons : voilà des moyens bons entraînés dans un contexte où les mauvais moyens prédominent, et risquant d'entraîner eux-mêmes par accident un tel contexte. Car dès qu'un homme pose une action dans le monde, il sait bien ce qu'il a voulu faire, il ne sait pas ce qu'il a fait, ni à quoi il a servi.

Cet homme, s'il craint Dieu, ne doit employer que des moyens bons en eux-mêmes; et il doit en outre envisager aussi le contexte, pour faire en sorte que celui-ci ait chance d'être le moins mauvais possible. Après cela, qu'il soit en paix! Le reste regarde Dieu.

La peur de se souiller en entrant dans le contexte de l'histoire est une crainte pharisaïque. On ne peut

sedition est une lutte collective violente contre un gouvernement. Une telle lutte paralyse ou tend à paralyser totalement l'action gouvernementale elle-même. Si théoriquement elle peut être légitime contre un gouvernement dont la tyrannie est telle que chaque citoyen peut se considérer comme dans un très grave danger, on doit dire qu'en pratique, d'une manière générale, toute sédition proprement dite est illégitime parce que l'anarchie et les troubles qu'elle engendre habituellement sont d'ordinaire pires que les maux auxquels on veut remédier. »

2. Nous pensons ici, en particulier, aux mesures qu'un régime, légitime ou non, issu d'une révolution emploie pour se défendre contre ses adversaires.

pas toucher à la chair de l'être humain sans se salir les doigts. Se salir les doigts n'est pas se salir le cœur. L'Eglise catholique n'a jamais eu peur de cesser d'être pure en touchant nos impuretés. Si, au lieu d'être dans le cœur, la pureté monte à la tête, elle fait des sectaires et des hérétiques. Certains semblent penser que mettre la main au réel, à cet univers concret des choses humaines et des relations humaines où le péché existe et circule, c'est contracter soi-même un péché, comme si le péché se contractait du dehors et non pas du dedans¹. Ils prétendent alors interdire aux consciences l'emploi de tout moyen non mauvais en lui-même auquel les hommes ont fait un contexte impur (défense à un écrivain de publier, parce que la publicité moderne est impure; à un citoyen de voter, parce que le Parlement est impur); ils exigent qu'elles refusent de coopérer à l'œuvre commune des hommes quand des moyens impurs s'y mêlent par accident² (comme il arrive toujours) : défense aux croisés de partir pour la Terre Sainte, parce que la rapine et la cruauté avaient leur part dans la croisade. C'est là un purisme pharisaïque; ce n'est pas la doctrine de la purification des moyens.

C'est avant tout à la question de la *hiérarchie des moyens* que se rapporte cette doctrine. Elle repose sur l'axiome que *l'ordre des moyens correspond à l'ordre des fins*. Elle demande qu'une fin digne de

1. « Non quod intrat in os, coinquinat hominem; sed quod procedit ex ore, hoc coinquinat hominem... Quae autem procedunt de ore, de corde exeunt, et ea coinquinant hominem : de corde enim exeunt cogitationes malae, homicidia, adulteria, fornicationes, furta, falsa testimonia, blasphemiae. Haec sunt, quae coinquinant hominem... » Matth., XV, 11, 18-20.

2. Ce refus s'imposerait si, pour l'œuvre commune en question (comme il arrive dans une association de bandits) des moyens mauvais étaient requis de soi, ou employés de fait d'une façon principale. Le discernement du reste est parfois difficile, à supposer qu'il ne s'agisse pas d'une association de bandits, mais par exemple de financiers ou de politiciens.

l'homme soit poursuivie avec des moyens dignes de l'homme. Elle n'insiste pas tant sur le refus d'employer certains moyens que sur la volonté positive de susciter des moyens non seulement bons en général, mais vraiment proportionnés à leur fin, portant vraiment en eux l'empreinte et le visage de leur fin : moyens où s'incarnent cette sainteté et sanctification du profane dont il a été question dans un précédent chapitre. Que de tels moyens puissent et doivent être employés pour des fins temporelles, et par des hommes combattant sur le plan temporel lui-même, — « ne s'étonneront de cet apparent paradoxe que ceux qui méconnaissent la dépendance intrinsèque et essentielle du politique et du social à l'égard du moral, du temporel à l'égard du spirituel, et qui n'ont pas encore compris que les maux dont les choses humaines souffrent aujourd'hui sont incurables si les choses divines ne sont pas portées dans les profondeurs de l'humain lui-même, du séculier, du profane¹ ».

Ces considérations ne sont pas applicables à la grande foule des hommes, laquelle n'est guère préoccupée de sainteté? — Elles concernent le petit nombre de ceux qui entreprennent de guider socialement et politiquement cette foule : une fraternité politique à venir, qui aurait à l'égard de l'instauration d'une nouvelle chrétienté cette *vocation of leadership* dont nous avons parlé dans un précédent chapitre². Comment une telle fraternité purifierait-elle ses moyens?

Il a été question plus haut³ de l'emploi des moyens humains, nous avons remarqué qu'à une certaine époque de notre civilisation le primat leur a été donné pour la défense elle-même des choses divines, et qu'il était bon que cette expérience fût faite. Elle a échoué. Un autre temps survient. Prétendre renoncer aux moyens humains et aux énergies humaines serait une

1. *Du Régime temporel et de la Liberté*, p. 176-177.

2. Voyez plus haut, p. 183.

3. Cf. chap. IV, p. 168-169.

absurdité. Nous croyons que ce qui est requis, ce n'est pas de les écarter, ce n'est pas de se détourner d'eux, ce n'est pas non plus de leur superposer d'une façon comme statique des moyens d'un ordre supérieur, c'est de les ouvrir à ce grand mouvement de descente de l'Amour incréé parmi les hommes, qui est la suite même de l'Incarnation.

Lorsque nous avons distingué les moyens de la patience et du courage à souffrir et ceux de l'agressivité, ou du courage à attaquer, et donné le pas aux premiers sur les seconds, ce n'est pas, nous l'avons dès lors expressément marqué, que nous prétendions condamner comme Gandhi tout recours à la force (force charnelle, force de coaction). Il s'agissait pour nous d'établir un ordre entre les moyens, non d'exclure une catégorie de moyens. « La force est l'accoucheuse des sociétés » : cette constatation ne posait pour Karl Marx aucun problème, sinon celui d'acquiescer la force. Elle pose un problème pour le chrétien, un problème d'autant plus grave que la force, même juste, est de tous les moyens humains celui qui entraîne le contexte historique le plus chargé de douleur et de péché, et qu'elle a toujours comporté, même juste, l'éventualité de ces nécessités horribles et de ces moyens horribles dont nous avons parlé plus haut et dont la justice même est ténébreuse.

Eh bien, nous pensons que le chrétien ne doit pas refuser d'user ainsi de la force *juste*, quand il le faut absolument. Mais de tels moyens, s'ils sont connatuels à notre nature charnelle et blessée, sont contre nature au regard du *pneuma* qui nous introduit aux mœurs divines; le chrétien frémit de la nécessité d'y recourir. S'ils sont chrétiens, et s'ils ont pour but une transformation réellement humaniste du monde et l'instauration d'une nouvelle chrétienté, les hommes dont dépend l'initiative d'un recours à la force ne sont pas tenus seulement d'imposer avec une volonté inébranlable le mors de la justice à des moyens

qui viennent du monde des fauves, et de repousser d'une manière absolue l'usage de la force comme moyen de persuasion ou comme moyen de facilité. Il leur faut aussi faire violence à la force elle-même pour compenser la violence qu'elle fait subir à l'esprit, autrement dit subordonner de telle sorte la force à l'amour qu'elle devienne réellement en eux l'instrument de l'amour en acte, et que, dans l'action qu'ils dirigent, le juste emploi des moyens charnels de guerre n'arrive réellement qu'en dernier recours et en cas de véritable nécessité.

Et il faut aussi, et c'est là qu'intervient un renversement proprement chrétien des valeurs, qu'avant la force, et les moyens d'agressivité ou de coaction, qui sont les seuls connus des hommes de sang, tout un monde d'autres moyens soit reconnu et mis en œuvre, et parmi eux ceux que nous avons appelés les moyens d'édification et ceux que nous avons appelés les moyens spirituels de guerre : les moyens de patience et de souffrance volontaire qui sont par excellence les moyens de l'amour et de la vérité. C'est par là seulement que peut être compensée et *retournée* en victoire l'infériorité qui, dans l'ordre des moyens charnels de guerre, survient pour le chrétien du fait qu'il s'oblige à les régler par la justice et qu'ils offensent en lui les instincts de l'esprit. Comme nous avons déjà essayé de le montrer, l'état d'un monde où toutes les violences sont déchaînées réduirait tout de suite à l'impuissance ou à l'abdication d'eux-mêmes des chrétiens qui, voulant agir sur le plan temporel, ne mettraient pas, sur ce plan-là lui-même, la folie de l'amour en tête de leurs moyens d'action.

Tout cela suppose à vrai dire une sorte de « renversement copernicien » dans la conception de l'activité politique; ne pas se contenter d'agir dans cet ordre selon le style du monde pour obtenir du monde des mécanismes extérieurement et apparemment chrétiens, mais commencer par *soi-même*, commencer par

penser, vivre, agir soi-même politiquement selon le style chrétien, pour porter au monde une vie intrinsèquement chrétienne. Un tel renversement se prépare peut-être; même limité aux formations restreintes capables d'exercer l'action animatrice, il faudra du temps pour qu'il s'accomplisse effectivement...

Un second moment chronologique

Il paraît donc probable que la nouvelle chrétienté que nous espérons devra se former et se préparer lentement. Cependant, si, au premier temps dont nous parlons, elle ne se réalisait en effet que d'une façon partielle, inchoative et virtuelle, et au sein de civilisations de forme et d'inspiration non chrétiennes, ces inchoations et ces virtualités n'en seraient pas moins d'un grand prix, et témoigneraient que les hommes qui travaillent à l'instauration d'une nouvelle chrétienté se dévouent en même temps, par une coopération généreuse, à rendre plus humain et plus juste le monde dans lequel ils sont engagés.

Et il reste une chance, au surplus, pour qu'ils réalisent davantage, et, en jouant peut-être un rôle décisif dans un avenir prochain, permettent à la liquidation historique dont il a été question tout à l'heure de s'accomplir comme une crise de croissance exempte de catastrophe et conduisant à un monde nouveau sans faire passer les hommes par des expériences trop cruelles.

A un second temps, en tout cas, et après cette liquidation historique, c'est une réalisation plénière (je ne dis pas parfaite) qu'on est, à notre avis, fondé à espérer pour l'idéal historique d'une nouvelle chrétienté. Mais par des voies qu'il n'est pas facile de prévoir ni d'imaginer, et moyennant une « révolution » où il faut, comme nous l'indiquions tout à

l'heure, mettre singulièrement *plus* que ce qu'on met ordinairement dans ce mot.

De toute manière, un effort chrétien de rénovation sociale-temporelle trouve ainsi, et cela n'est pas sans importance, une échelle et des points de repère par rapport à quoi se définir. Et qu'il s'agisse d'une réalisation plus ou moins précaire dans un avenir relativement prochain, ou d'une réalisation plénière dans un avenir éloigné, c'est bien dans le temps lui-même et dans l'histoire terrestre qu'il a son point de visée et d'application, à la différence de l'effort proprement spirituel et religieux qui vise directement la vie éternelle; et c'est dès maintenant qu'il convient à l'idéal historique auquel il se rapporte d'exercer sa valeur dynamique et d'orienter l'action.

Second aspect de la notion de nouvelle chrétienté

Nous venons de parler de deux temps différents à l'égard de l'instauration d'une nouvelle chrétienté.

Jusqu'à présent, nous avons employé l'expression « nouvelle chrétienté » dans un sens culturel très ample. Mais cette expression pourrait s'entendre en un autre sens, en un sens réduit. Si l'on se rappelle en effet la distinction que nous avons faite dans un précédent chapitre entre la *fin intermédiaire*, qui, tout en étant moyen, est aussi fin pour son propre compte, et le pur moyen ou le pur *instrument*, on voit qu'il convient de distinguer dans l'idéal d'une chrétienté nouvelle deux aspects différents ou deux instances différentes, selon que cet idéal concerne des formations profanes ou temporelles ayant rang de *fin* dans leur ordre (autrement dit ce que nous avons appelé un Etat laïque vitalement chrétien, et une civilisation profane chrétienne, une nouvelle chrétienté au sens où nous avons pris ce mot jusqu'à présent) ou

au contraire des formations temporelles qui soient seulement des *instrument's* du spirituel.

Si l'on considère cette seconde instance ou ce second aspect, l'idée d'une nouvelle chrétienté, tout en concernant le domaine temporel ou culturel, se spiritualise elle-même en quelque façon. Ce qu'elle désigne alors, c'est une sorte de diaspora chrétienne, une chrétienté non pas groupée et rassemblée en un corps de civilisation homogène, mais répandue sur toute la surface du globe comme un réseau de foyers de vie chrétienne disséminés parmi les nations. Les moyens temporels de cette chrétienté-là sont avant tout des moyens pauvres, ils peuvent s'amenuiser tant qu'on voudra, ils lui permettront de passer à travers tous les obstacles. Quand même l'effort profane chrétien devrait échouer, du moins avant la liquidation des temps modernes, à instaurer, même d'une façon partielle ou momentanée, une nouvelle vie chrétienne du monde, et à rénover les structures visibles du monde, en tout cas il ne saurait échouer à l'égard de cette diaspora de civilisation chrétienne.

Il se pourrait qu'avant les suprêmes réintégrations dont nous avons parlé, le monde ne connaisse en fait qu'une époque de terreur et d'amour affrontés. Il se pourrait que tout l'effort des chrétiens dans l'ordre temporel doive se borner à rendre moins mauvais des régimes de civilisation configurés sur Béhémoth ou Léviathan plutôt que sur la personne humaine. Il se pourrait que la communauté chrétienne, après avoir eu pour condition d'être persécutée par les païens, puis de persécuter les hérétiques, soit encore et de nouveau dans la condition d'être persécutée. Il lui resterait d'attester, au milieu des vicissitudes de l'histoire, que tout ce qui n'est pas l'amour sombrera.

Et d'autre part, si, comme nous le croyons, un épanouissement temporel chrétien plénier (dans les conditions d'imperfection et de déficience propres à la vie d'ici-bas) est promis à la période historique qui

suivra la liquidation de l'humanisme anthropocentrique, il sera bien le fruit de tout le travail obscur qui aura été fait dans ce sens, et qu'il est demandé aux chrétiens de ce temps de poursuivre avec une sainte énergie, et avec une grande patience. N'est-ce pas une proposition connue de soi, ou de par la seule inspection de ses termes, qu'à la fin c'est le plus patient qui vaincra ?

CHAPITRE VII

D'UN AVENIR PLUS PROCHAIN

I

DE L'ACTION POLITIQUE

D'une action politique à objectif rapproché

Quoi qu'il en soit des perspectives lointaines, certaines questions se posent concernant l'attitude que les hommes conscients de la tâche temporelle du christianisme et soucieux d'agir dans le domaine temporel, — disons, si l'on veut, pour rendre par un à-peu-près le *civis praeclari* des vieux philosophes, les éléments politiques éclairés, — ont à prendre de nos jours.

Distinguons d'abord, c'est essentiel à notre propos, ce que nous pouvons appeler une action politique à *objectif rapproché* et une action politique à *objectif éloigné*. J'appelle action politique à objectif rapproché une action politique qui, même si elle veut travailler pour un très vaste avenir, se détermine elle-même en tant qu'action et mesure son élan par rapport à une réalisation prochaine qui lui sert de point de mire.

Si maintenant il est vrai que, du fait de ses vices internes et de ses reniements, notre actuel régime de civilisation est enfermé dans des contradictions et

des maux irrémédiables, il apparaît qu'une politique à objectif rapproché, une politique suspendue à l'avenir immédiat et qui place dans des réalisations prochaines sa fin directement déterminante a le choix entre trois sortes de médication : une médication d'entretien, qui pour maintenir la paix civile se contentera du moindre mal et recourra à des palliatifs; une médication draconienne qui prétendra sauver immédiatement le monde malade par une révolution prochaine instaurant la dictature communiste du prolétariat; et une médication draconienne qui mettra son espoir en une révolution prochaine ou un réflexe défensif procédant à une refonte totalitaire de l'Etat national.

Il se peut qu'à certains moments et en certains pays, la première méthode s'accommode de quelque atténuation de la seconde ou de la troisième (qui du reste se ressemblent fort, sauf en ceci que la seconde donne le pas à la communauté prolétarienne en devenir sur la cité politique existante, la troisième à la cité politique existante sur la communauté prolétarienne en devenir). Mais il ne paraît pas que les têtes politiquement qualifiées dont nous parlons se rallient facilement à l'une ou à l'autre. La première ne semble-t-elle pas souffrir des misères de l'empirisme et de l'opportunisme, et comme toute politique au jour le jour ne présuppose-t-elle pas l'acceptation du régime de civilisation existant? La seconde n'est-elle pas solidaire d'une philosophie et d'une mystique expressément athéistes, et n'expose-t-elle pas la personne, la société familiale et la communauté nationale aux dangers d'une telle mystique? La troisième (sans parler des obstacles de fait que, comme la seconde, elle apporterait au déploiement effectif d'une activité politique chrétienne) ne demande-t-elle pas l'amendement de certains maux du régime actuel à l'aggravation d'autres maux, n'est-elle pas totalitaire comme la seconde, et ne risque-t-elle pas d'anéantir une des conditions premières d'une instauration temporelle

vitalement chrétienne, je veux dire la possibilité de ce retour en chrétienté des masses ouvrières en marche vers leurs majorité sociale, dont il a été question dans le précédent chapitre?

En présence des difficultés majeures que je viens d'indiquer, il pourrait arriver que nos *cives praeclari* soient tentés de se replier sur une activité temporelle encore, mais supérieure aux diversités des partis politiques (parce qu'elle concerne seulement les incidences du temporel et du spirituel, et ne touche qu'indirectement à la vie politique proprement dite), je veux dire sur le terrain strictement limité de la défense temporelle des intérêts religieux et des libertés religieuses, quoi qu'il en soit du reste. Une telle activité est indispensable à coup sûr, elle est nécessaire, elle n'est pas suffisante. Elle requiert impérieusement le chrétien, il ne doit pas s'y *replier*. Il ne doit être absent d'aucun domaine de l'agir humain, il est requis partout. Il lui faut travailler à la fois — en tant que chrétien — sur le plan de l'action religieuse (indirectement politique), et, — en tant que membre de la communauté spirituelle, — sur le plan de l'action proprement et directement temporelle et politique.

D'une action politique à longue portée

Mais comment donc le fera-t-il? Eh bien, je dis que c'est à une action politique à *objectif éloigné* ou à *longue portée* que nos *cives praeclari* sont conviés. Ce ne serait là ni une médication d'entretien ni une médication draconienne, ce serait peut-être une médication héroïque.

Remarquons-le, lorsque nous parlons de la *réalisation* d'un idéal historique chrétien-temporel, ces mots doivent être bien entendus. Un idéal historique concret ne sera jamais réalisé comme terme ou comme chose faite (dont on puisse dire : « voilà, c'est fini,

reposons-nous »), — mais comme mouvement, comme chose se faisant et toujours à faire (ainsi un être vivant, une fois né, continue de se faire). A quel moment la « réalisation » de cet idéal, son « instauration » a-t-elle lieu? Quand il passe la ligne de l'existence historique, quand il naît à l'existence historique, quand il commence à être reconnu par la conscience commune et à jouer le rôle moteur dans l'œuvre de la vie sociale. Auparavant il se préparait, ensuite il continuera de se faire. Nous avons déjà attiré l'attention sur la différence entre une *utopie* et un *idéal historique concret*¹. Une utopie est justement un modèle à réaliser comme terme et comme point de repos, — et elle est irréalisable. Un idéal historique concret est une image dynamique à réaliser comme mouvement et comme ligne de force, et c'est à ce titre même qu'il est réalisable. Dès lors, on le voit, sa réalisation peut être lointaine, et cependant servir dès à présent de point de mire, et commander pendant une période de préparation qui peut être très longue une action à chaque instant proportionnée tout à la fois au but futur et aux circonstances présentes. C'est ce que nous appelons une action politique à longue portée.

Elle seule permet d'échapper aux antinomies signalées tout à l'heure. Les cités politiques, les communautés nationales existantes sont autre chose que le régime de civilisation où elles sont placées à telle ou telle époque, c'est là une distinction essentielle; et nos éléments politiques éclairés ne sauraient ni les sacrifier à l'abolition du régime actuel de civilisation, ni leur sacrifier l'instauration d'un régime de civilisation moins indigne de l'être humain. Le problème qui se pose devant eux, et qui est insoluble pour toute politique à objectif rapproché, est de conduire — moyennant les changements profonds, les remaniements de structure requis pour cela, et aussi les dimi-

1. Voyez plus haut, p. 140.

nutions de souveraineté nécessaires à l'établissement d'une véritable communauté temporelle internationale — les cités politiques existantes, à travers les vicissitudes et la dissolution du régime actuel, jusqu'à un régime nouveau de civilisation, foncièrement différent du régime actuel parce que réfractant effectivement dans le social-terrestre les exigences évangéliques.

Supposons donc qu'il se forme — et c'est cela qui nous paraît éminemment désirable — non pas un parti politique à étiquette religieuse comme était le *Centrum* allemand¹, mais un ou plusieurs groupements politiques à dénomination et à spécification politique et véritablement politique (ce qui implique une certaine vue concrètement déterminée du bien commun temporel comme tel) et d'esprit authentiquement chrétien; — je dis plusieurs groupements, car sur ce plan-là des hommes unis par la même foi religieuse peuvent très bien différer, et s'opposer les uns aux autres.

Si les considérations que nous avons présentées ici sont exactes, ceux de ces groupements qui seraient fondés sur une bonne philosophie politique et une bonne philosophie de l'histoire moderne travailleraient à une action politique à *longue portée*, qui, au lieu de s'hypnotiser sur le moment présent, tablerait sur la *durée*, tiendrait compte du temps de maturation nécessaire à une rénovation humaniste intégrale de l'ordre temporel.

Elle s'exercerait dès maintenant. Elle ne se désintéresserait pas des présentes nécessités du corps social, — c'est une obligation de subvenir aux nécessités présentes des hommes, à celles qui sont là, devant nous, et qui n'attendent pas. Cette obligation toutefois ne signifie pas qu'il faut tout sacrifier aux nécessités présentes; et, par exemple, en pleine bataille, un chef pense plus à la victoire finale qu'aux

1. Cf. *Du Régime temporel et de la Liberté*, chap. III.

souffrances actuelles des soldats. Comment donc subvenir aux nécessités du présent sans compenser un mal par un autre mal, ni grever trop lourdement l'avenir? — Par des mesures qui, tout en servant le bien commun, ménagent et préparent des transformations de plus en plus profondes, et qui, si elles exigent de la patience, si elles ne peuvent, en attendant la liquidation du présent régime, apparaître que comme des palliatifs, sont en réalité plus que des palliatifs. et transcendent l'empirisme et l'opportunisme, parce qu'elles préparent positivement un nouveau régime de civilisation. Voilà comment l'action politique dont nous parlons procéderait à cet égard, avançant par paliers, proposant, et, dans la mesure où elle réussirait à diriger les événements, exécutant ses « plans » d'approche et ses programmes propres, spécifiés par la fin propre à laquelle ils sont ordonnés¹.

Mais cette fin serait une fin à longue distance. Les maîtres forestiers travaillent pour un état futur de la forêt calculé avec précision, mais que leurs yeux ni ceux de leurs enfants ne verront. De même, c'est par rapport à un but éloigné que l'action politique en question mesure son élan, c'est dans des réalisations précises, mais à longue distance de temps, que consiste sa fin directement déterminante elle-même, et c'est en fonction de cette fin qu'elle ordonne tout le reste.

L'activité politique et les chrétiens

Pour éviter tout malentendu, notons bien ici qu'il y a une distinction très nette à faire entre la notion d'activité politique *exercée* (et légitimement exercée) *par des chrétiens*, et celle d'activité politique (rele-

1. Cf. les réflexions d'Henri de Man dans le dernier chapitre de *l'Idée Socialiste*.

vant d'une école ou d'une autre) *chrétiennement inspirée*. Ce n'est pas à la première idée que se rapportent nos réflexions.

Considère-t-on l'activité politique *effectivement exercée* sur le plan politique par des hommes qui dans l'ordre religieux sont des chrétiens, on est là en présence d'une question de fait, et tout se réduit alors à deux constatations : la première, c'est qu'à l'égard du régime politique établi, qu'il soit ancien ou nouveau, et quelle que soit sa tendance caractéristique, et même s'il ne correspond point à l'idéal temporel chrétien, ou s'il le contredit plus ou moins gravement, le principe paulinien du respect et du service loyal dû en conscience à l'autorité qui a charge du bien commun portera de fait, si diverses que puissent être les mineures circonstanciels favorables ou défavorables assumées dans le raisonnement pratique, un nombre plus ou moins grand de chrétiens à accepter des charges publiques et à donner ainsi à ce régime, en vue du bien du pays, une collaboration personnelle active et dévouée. Et c'est là une chose normale (l'opposition aussi). La question de la légitimité du régime devra évidemment dans certains cas se poser pour eux; mais le plus souvent, surtout à une époque comme l'époque moderne, c'est la considération empirique du moindre mal qui tranchera la question; et même si le régime est contesté, voire s'il est tyrannique, il est probable qu'il se trouvera toujours des esprits plus ou moins nombreux pour trancher la question dans un sens favorable, en vertu de raisons valables pour leur conscience.

La seconde constatation, c'est qu'à l'égard des partis et des diverses formations politiques en activité dans le monde, et étant donné d'une part la synthèse très complexe de vérités et de devoirs à quoi la conscience chrétienne se sent obligée; d'autre part l'extrême variété d'aspects des problèmes politiques, et surtout le déchirement opéré par les partis, dont chacun mé-

connaît plus ou moins des valeurs très hautes affirmées par l'autre; la prévalence de tel aspect ou de tel autre selon les familles d'esprits, les situations professionnelles, les catégories sociales, etc., aura pour conséquence qu'on trouvera, en fait, des chrétiens dans les formations politiques les plus diverses, parfois les plus contraires, étant supposé que leur conscience n'aura pas jugé qu'adhérer à telle ou telle de ces formations serait coopérer à un mal.

S'agit-il après cela de donner des règles et des préceptes pour la formation de la conscience chrétienne, autrement dit considère-t-on la question de droit de l'activité politique *moralement permise* à des chrétiens, c'est à l'Eglise du Christ de donner ces règles et ces préceptes et de les particulariser selon les cas, je dis à l'Eglise enseignante, et sans que nul, clerc ou laïque, s'autorise à les aggraver de son propre chef.

Eh bien, tout ce que nous venons de rappeler reste en dehors des problèmes que nous traitons ici. Ils ne se formulent pas par rapport à l'activité politique effectivement exercée par des chrétiens et moralement permise à des chrétiens, autrement dit par rapport à une question qui intéresse essentiellement la *religion*, dans sa relation avec la politique. Ils concernent une question beaucoup plus étroite, et qui se situe essentiellement dans le champ de la *politique* elle-même et de la philosophie politique; ce qu'ils concernent, c'est la question d'une *activité politique* qui, en tant même que politique, soit *chrétiennement inspirée*, et ordonnée à un idéal temporel chrétien; autrement dit, la question de ce que doit être, dans les conditions de l'âge moderne, une juste activité politique aux yeux du philosophe chrétien de la culture et de la société; et la réponse proposée ne prétend pas être la seule possible, car il peut y avoir sur ce point comme sur beaucoup d'autres diversité d'écoles philosophiques; elle se réfère à une certaine conception culturelle, celle qui nous paraît juste, et qui lé-

pond à ce que nous avons appelé un humanisme intégral.

L'activité politique en question nous l'avons souvent expliqué, ne requiert pas tous les chrétiens, et ne requiert pas que des chrétiens : mais seulement tels chrétiens qui se font du monde, de la société et de l'histoire moderne une certaine philosophie; et tels non-chrétiens qui reconnaissent d'une manière plus ou moins complète le bien-fondé de cette philosophie.

Il est normal que sur le plan de l'action ces hommes constituent des formations politiques autonomes; cela ne signifie évidemment pas qu'ils se refuseraient par principe, sauf en certains cas exceptionnels, à coopérer avec le régime établi, ou à conclure des accords avec d'autres formations politiques et à collaborer avec elles. Mais il importe qu'ils préservent en même temps le germe¹ d'une politique vitalement chrétienne contre tout ce qui risquerait de l'altérer. « Plus ce germe est encore fragile, et caché, et contesté, plus d'intransigeance et de dureté il faut mettre à le garder pur¹. » Ils devront donc maintenir toujours leur indépendance et leur liberté de mouvement : parce que leurs collaborations elles-mêmes, leurs alliances et leurs accords, c'est en fonction de la politique à *longue portée* que nous venons d'essayer de caractériser qu'ils les envisageront, comme leur activité politique tout entière et leurs plus profonds engagements temporels.

*Exigences propres
d'une politique centrée sur l'avenir*

Toute révolution authentique suppose qu'on a commencé un jour à se détourner du présent et, en un certain sens, à désespérer de lui. Transférer les fins

1. *Lettre sur l'Indépendance*, p. 51.

spécificatrices de son activité sur un état incompatible avec les principes de l'état présent, porter en soi cet avenir qui ne peut naître que d'une rupture essentielle, et prendre soin d'abord de lui, et prendre soin du présent par rapport à lui, le préparer par tous les moyens convenables, élaboration doctrinale, action sur les esprits, œuvres sociales et culturelles, action politique, c'est le premier rudiment d'une attitude révolutionnaire au sens le plus large et le plus légitime de ce mot.

A l'égard de ceux qui voudraient ajouter à la liste des devoirs civiques une sorte de devoir de guerre civile, et contraindre chacun à choisir entre des illusions contraires (quoique comparables sur bien des points) de salut temporel immédiat, les hommes qui prendront cette attitude paraîtront peut-être faire scission, ce n'est pas eux qui auront voulu cette apparence, et ce n'est là qu'une apparence. Car il y a bien là sans doute une certaine séparation, mais seulement dans la mesure où l'état présent du monde cesse de fournir le point de mire, et l'objectif déterminant; il n'y a pas là *scission*, il n'y a pas là retranchement ou sécession, il y a seulement (et rien n'est plus véritablement humain) refus de sacrifier l'avenir au présent, il y a *conversion* vers un terme et *concentration* sur un centre qui n'est pas l'ordre présent, — mais une nouvelle chrétienté qui demande à être longuement préparée et mûrie.

A vrai dire, il n'est rien de plus scandaleux, et, en un sens, de plus révolutionnaire (car cela est révolutionnaire même à l'égard de la révolution) que la croyance à une politique intrinsèquement chrétienne par ses principes, son esprit, ses modalités, et la prétention de procéder dans ce monde à une action politique vitalement chrétienne. Mais l'homme conscient de ces choses sait que la première façon de servir le bien commun temporel est de rester fidèle aux valeurs de vérité, de justice et d'amour qui en sont le princi-

pal élément. Il sait qu'après le temps de concentration des énergies végétatives, vient le temps de germination, et de déploiement glorieux de la vie. Et avec autant d'ardeur que les disciples de Proudhon ou de Marx gardant et couvant en eux, au prix des refus nécessaires, l'avenir de leur révolution, il garde, il nourrit dans son âme et dans son action le germe et l'idéal de la nouvelle civilisation que nous sommes appelés, chacun selon sa mesure, à préparer dans le temps et pour le temps, pour l'histoire terrestre de cette pauvre terre.

II

PROBLÈMES DU TEMPS

« *What should A do?* »

Certains critiques¹ nous ont reproché de ne pas formuler pour A une règle de conduite, de ne pas dire « au catholique individuellement pris » ce qu'il doit faire *hic et nunc*. Nous répondons que la conduite des catholiques comme tels regarde l'Eglise catholique, et qu'au surplus l'affaire des philosophes

1. En particulier M. Charles Smyth dans la revue *Christendom*; cette polémique a eu des échos intéressants dans *the Colosseum* et dans *Blackfriars*, « What should A do? » demande M. Smyth, et la-dessus il nous reproche de prêcher, dans notre livre *Du Régime temporel*, « a sanctified detachment ». Nous pensions nous être assez clairement exprimés à ce sujet, mais il faut croire que pour certains lecteurs « la fameuse clarté française », — du moins quand elle concerne des questions philosophiques, — est bien, en effet, « un écran de fumée » dissimulant d'impénétrables obscurités. Un détachement distingué et sanctifié est à nos yeux tout le contraire d'une attitude chrétienne; c'est aux exigences d'une *liberté engagée* que le chrétien est tenu, mais il ne suffit pas de dire : *mucking in*, il faut dire aussi ce que le monde attend là de nous,

n'est pas de proposer des consignes. Aussi bien, si A demande ce qu'il doit faire, B le demandera-t-il aussi, et qui nous assure que A et B doivent avoir la même sorte d'activité? Chacun a ses dons particuliers, sa situation et signification propre dans le contexte de l'existence. Et la loi de la division du travail s'impose dans l'activité sociale-temporelle comme dans les autres.

Aussi bien nos réflexions portent-elles sur les temps où nous sommes et où nous entrons, plutôt que sur l'instant présent et sur « ce qu'il faut faire » dans l'instant présent¹. Entre l'instant où un auteur donne

1. Nous avons indiqué ailleurs que dans l'ordre de l'action politique, c'est la constitution d'un « tiers parti » qui nous semblait principalement requise pour le moment présent.

En ce qui concerne ce tiers parti, « qu'il ne faut pas regarder comme un parti disputant le terrain aux autres partis, mais comme un grand rassemblement d'hommes de bonne volonté » déblayant les préjugés et les idéologies conventionnelles et appliqués à un travail positif de justice sociale et internationale, agissant en liaison avec les groupements professionnels et disposés, quelles que soient les préférences politiques des uns ou des autres, aux collaborations utiles au bien commun et au succès des expériences entreprises par le pays, « appuyant et suscitant les mesures réformatrices à chaque instant réalisables, et se portant toujours, quelles que soient les fluctuations et les vicissitudes du mouvement de la vie politique, vers ce qui sert vraiment la justice et la paix » (*Lettre sur l'Indépendance*, p. 38), il est clair que, suscité avant tout par la menace de la guerre civile et contre elle, un rassemblement de cette sorte aurait relevé des « médications d'entretien » dont il était question dans la précédente section, en ce sens qu'il aurait visé avant tout à parer aux périls les plus pressants par des remèdes d'urgence et à maintenir la paix civile.

Aussi bien le travail lui-même de transformation ou de révolution profonde de notre régime de culture demandait-il, pour être conduit à bien, qu'un délai suffisant où le monde puisse reprendre haleine permette à des équipes nouvelles de se former, et à la jeunesse d'essayer ses chances. L'engendrement d'un monde à naître marque la mort du monde ancien, encore faut-il que celui-ci ne meure pas trop tôt, ni d'une infection qui ne lui laisserait transmettre à son héritier que des tares.

En parlant du tiers parti nous disons ce que, selon nous, il *aurait été*, parce que plus le temps avance sans que soit prise l'initiative d'un tel rassemblement, plus celui-ci perd ses chances. A vrai dire c'est l'absence d'éducation poli-

le bon à tirer de son livre et l'instant où son livre paraît, le moment présent a chance, du reste, surtout à l'époque où nous vivons, d'être devenu méconnaissable. De fait, c'est la pression des nécessités de l'heure qui dicte le plus souvent aux hommes ce qu'ils ont à faire; elle le leur dicte parfois fort mal, et en tout cas d'une manière imprévue.

Ce que nous voudrions, dans la seconde partie de ce chapitre, c'est, en considérant l'actuelle période historique dans ses traits généraux, préciser ce que

tique de certaines couches de la population qui paraît ici principalement responsable : beaucoup de ceux qui auraient pu faire la force du tiers parti s'étant jetés au contraire dans un des camps qui se partagent aujourd'hui les foules, ou dans des formations sans consistance politique ni compréhension des conditions réelles de l'unité du pays, qui ne ressemblent que d'une manière illusoire à un rassemblement du type décrit plus haut.

Il reste que, s'il est possible encore d'épargner à la France, menacée par ailleurs de tant de périls extérieurs, l'éventualité d'une crise de guerre civile, ou d'une crise communiste, ou d'une crise de dictature, l'observateur impartial n'aperçoit en tout cas pas d'autre voie à tenter pour cela que la politique qu'*aurait faite* le tiers parti, et qui s'impose d'elle-même à toute tête raisonnable : politique accordée aux instincts de liberté, d'initiative et de bon sens d'une population dont, malgré les excitations de la presse et des partis, l'esprit de mesure demeure à tout prendre un trait caractéristique. — jusqu'au moment où elle perd le contrôle de soi, et passe sous la conduite d'une violence ivre de logique. Dans quelle mesure, — aussi longtemps du moins que les passions de parti n'aient pas provoqué des convulsions où les réflexes élémentaires joueraient seuls, — les mouvements spontanés du bon sens et du sens national, le dévouement et l'activité personnelle des hommes qui ont vraiment l'intelligence du bien public, pourront-ils suppléer, à l'égard d'une telle politique, l'œuvre du tiers parti? Les faits seuls répondront à cette question.

Le tiers parti est, ou était, une solution de circonstance, à notre avis nécessaire, et dont l'absence risque de coûter cher. Les groupements politiques à dénomination et spécification politique et véritablement politique, et d'inspiration intrinsèquement chrétienne, dont il était question dans notre *Lettre sur l'Indépendance* et sur lesquels nous revenons ici, répondent à d'autres nécessités plus organiques et plus profondes, et supposent un autre personnel et d'autres chefs. Mais avec eux ce n'est ni le récent passé, ni le moment présent, c'est un avenir plus ou moins prochain que l'on a à considérer.

nous avons dit ailleurs des activités qu'il y a lieu d'attendre, croyons-nous, d'initiatives chrétiennes sur le plan temporel et politique, autrement dit déterminer de plus près la physionomie des nouvelles formations politiques dont l'éventualité a été envisagée dans la précédente section.

Action catholique et action politique

Rappelons tout de suite que c'est sur le plan strictement temporel que nous nous tenons; et que si nous nous adressons naturellement aux chrétiens parce que nous sommes chrétien nous-même, ce n'est pas aux chrétiens seulement que nous nous adressons, ni aux chrétiens *en tant que* chrétiens; mais aux chrétiens et aux non-chrétiens qui, dans l'ordre de la philosophie de la culture et de la société, tiennent pour fondées en raison les conceptions que nous groupons ici sous le nom d'humanisme intégral. Les considérations que nous proposons concernent donc un tout autre plan que celui de ce que, depuis les initiatives du Pape Pie XI, les catholiques des divers pays connaissent sous l'appellation d'*action catholique*, laquelle est d'ordre essentiellement religieux et apostolique¹.

S'il a été dit que l'action catholique doit disposer à l'action politique et préparer la solution des problèmes sociaux, c'est en tant qu'il lui appartient de former, au sein de leurs communautés temporelles respectives, des catholiques vraiment et entièrement instruits de la doctrine commune de l'Eglise, en matière sociale notamment, et capables de faire passer dans la vie une inspiration authentiquement chrétienne. Mais ce serait brouiller le spirituel et le temporel que d'imaginer que la doctrine commune de

¹ Voir l'annexe à la fin du volume.

l'Eglise suffit à elle seule à résoudre les conflits de l'histoire temporelle et à apporter les solutions temporelles concrètement déterminées dont les hommes ont besoin *hic et nunc*. Sous ce ciel doctrinal, une philosophie sociale et politique, et des élaborations pratiques sont nécessaires. Et il en va de même dans le domaine de l'action.

Il convient de se garder de reprendre ici des erreurs anciennes sous des formes nouvelles. Si l'Eglise médiévale a directement formé et façonné l'Europe politique, c'est qu'il lui avait fallu alors faire surgir du chaos l'ordre temporel lui-même : besogne de surcroît à laquelle elle ne pouvait se refuser, mais à laquelle elle ne s'est pas résignée dès l'abord sans appréhension légitime. Aujourd'hui l'organisme temporel existe, et hautement différencié. Ce n'est pas à l'Eglise, c'est aux chrétiens comme membres temporels de cet organisme temporel qu'il appartient d'une façon directe et prochaine de le transformer et régénérer selon l'esprit chrétien. En d'autres termes, le clergé n'a pas à tenir les leviers de commande de l'action proprement temporelle et politique. La tâche propre de l'Action catholique comme elle ne cesse elle-même de le proclamer par ses organes autorisés, est de créer un état d'esprit essentiellement chrétien, et c'est seulement quand « la politique touche à l'autel » qu'elle a (par une sorte d'adaptation moderne de l'antique *potestas indirecta*¹) à intervenir sur le plan politique. Dans l'ordre des activités strictement temporelles, sociales et politiques, il est normal que l'initiative vienne d'en bas, je veux dire des laïques agissant à leurs risques et périls.

1. Cf. Mgr Paul Richaud, *Notions sommaires sur l'action catholique*, Paris, Spes, 1936, p. 47; et le recueil de textes pontificaux sur l'Action catholique publiés et commentés par M. l'abbé Georges Guerry (Paris, Desclée de Brouwer, 1936).

Nécessité de nouvelles formations politiques

Il semble normal, et inévitable, qu'à des conceptions sociales et politiques nouvelles correspondent des organes d'action appropriés. L'éveil de la conscience chrétienne aux problèmes strictement temporels, sociaux et politiques, impliqués dans l'instauration d'une nouvelle chrétienté, entraînera, croyons-nous, la naissance de nouvelles formations politiques temporellement et politiquement spécifiées, et d'inspiration intrinsèquement chrétienne.

Ces nouvelles formations politiques, il convient, à notre avis, de les concevoir comme des fraternités temporelles d'un type entièrement inédit, — qui seraient purement profanes, à la différence d'Ordres religieux comme les Ordres militaires ou hospitaliers d'autrefois, et qui poseraient en principe le respect de la personne et la force spirituelle de l'amour évangélique, à la différence d'un Ordre profane mais athée comme est par exemple aujourd'hui le parti communiste; elles se dévoueraient à une œuvre transformatrice de longue haleine, qui requiert, avec beaucoup d'esprit de sacrifice, le difficile renouvellement des moyens auquel il a été plusieurs fois fait allusion dans ce livre. Ce seraient à l'origine, évidemment, des formations minoritaires, agissant comme des ferments et dépendant des initiatives d'un petit nombre. En un sens, on souhaite leur naissance prochaine, car les circonstances extérieures pourraient la rendre singulièrement plus difficile; à considérer toutefois les préparations intérieures requises, elle n'est évidemment souhaitable que pour le moment où les conditions spirituelles et doctrinales en seront suffisamment assurées, et où surgiront dans les générations nouvelles les personnalités réellement appelées à une telle œuvre. Des ébauches peuvent s'en former dès maintenant; cela est visible déjà pour qui suit avec attention les

indiciés des germinations nouvelles; « dès maintenant, et dans les conditions les plus ingrates, et avec la gaucherie des premiers commencements, le départ a été donné¹ ». L'œuvre elle-même mettra du temps à paraître.

Les nouvelles formations politiques dont nous parlons présupposent à vrai dire une profonde révolution spirituelle, elles ne peuvent venir à l'existence que comme une des expressions de la résurrection des forces religieuses qui se produira dans les cœurs. Elles supposent aussi un vaste et multiforme travail de préparation, dans l'ordre de la pensée et dans celui de l'action, de la propagande et de l'organisation. Elles supposent la pénétration de conceptions nouvelles dans le monde ouvrier et paysan, car c'est du sein des élites prolétariennes collaborant avec les « intellectuels » qu'elles doivent surgir. Si A demande ce qu'il doit faire, il trouvera en tout cela de quoi employer ses talents.

Situation historique de ces nouvelles formations

Imaginons qu'existent ces nouvelles formations politiques.

Dans l'ordre du mouvement et de l'action, elles pourraient évidemment, comme toute entité politique, contracter toutes les alliances, les pactes ou les accords momentanés qui leur sembleraient requis par les circonstances; la monarchie française s'est alliée jadis avec la puissance ottomane et avec des princes hérétiques; le Saint-Siège n'a jamais craint de signer des concordats avec des Etats fort éloignés de pratiquer les maximes chrétiennes. Il s'agit là des opportunités du moment; et elles sont soumises à une règle éthique, mais celle-ci ne signifie pas qu'il ne faut

1. *Lettre sur l'Indépendance*, p. 52.

traiter qu'avec des hommes dont on approuve les idées et la conduite, elle signifie que l'objet pour lequel on traite doit être un effet concret intrinsèquement bon, et ne pas compromettre des biens plus grands, je dis dans l'avenir concret de l'histoire, et à considérer les rapports concrets des forces qui s'y exercent¹.

Mais une autre question, plus générale et plus fondamentale à la fois, peut être posée à propos des nouvelles formations envisagées ici : c'est celle de la *situation* effective qui serait la leur, dans la structure concrète de l'histoire, vis-à-vis du totalitarisme fasciste ou raciste et vis-à-vis du communisme, à supposer par ailleurs les positions doctrinales que les analyses contenues dans le présent ouvrage ont définies.

Leur situation concrète (et donc leur attitude pratique) à l'égard des forces communistes et à l'égard des forces que, faute d'un nom générique approprié, nous appellerons « fascistes » (le fascisme italien représentant le premier mode sous lequel se sont manifestées dans l'histoire certaines énergies fondamentalement communes, mais très diversement spécifiées) serait à notre avis primairement déterminée par les dominantes ou conditions de fait suivantes : d'une part les diverses sortes de fascisme sont toutes, en vertu de leur tendance originelle et de leur étatisme, opposées à l'idéal historique où ces formations politiques verraient leur fin spécifique, et opposées à la base existentielle elle-même et à la nécessité primordiale elle-même qu'elles reconnaîtraient, — j'entends, par cette « base existentielle », le mouvement qui porte l'histoire vers une mutation substantielle où le « quatrième Etat » accèdera (sous un signe faste ou néfaste, cela dépend encore beaucoup de la volonté humaine) à la propriété, à une liberté réelle et à une participation réelle à la gestion économique et poli-

1. Voir plus haut, p. 233.

tique; et, par cette « nécessité primordiale », j'entends la nécessité historique de la « réintégration des masses » dans une civilisation d'esprit chrétien. D'autre part, le communisme, lui, reconnaît certes la base existentielle en question, mais en faussant le concept à cause de sa philosophie erronée de l'homme et de la société, et en faussant par suite le sens à imposer à l'évolution; là où nos nouvelles formations politiques proclameraient la nécessité primordiale de réintégrer les masses dans une civilisation d'esprit chrétien, il affirme la nécessité de les intégrer dans une civilisation d'esprit athée; là où elles reconnaîtraient qu'il faut dans une large mesure collectiviser l'économie pour permettre à la personne de mener une vie supra-collective,* il entreprend de la collectiviser totalement et de telle sorte que la vie entière de l'être humain se trouve aussi collectivisée.

Ainsi c'est le but même et la raison d'être de tout le mouvement qui sont faussés ici, la base historique (et le but) qui sont refusés là. L'opposition de fond des nouvelles formations politiques dont nous parlons aux deux formes contraires de totalitarisme politico-social relèverait donc pour une part des mêmes raisons théoriques (concernant avant tout la dignité et la liberté de la personne humaine, et les valeurs qui lui sont propres), mais pour une autre part de raisons de situation concrète dissemblables bien qu'également pressantes. D'où il suit que des accords avec les unes ou les autres forces ne pourraient être envisagés qu'à l'égard d'objectifs non seulement limités, mais neutres, ou n'ayant qu'une signification « matérielle ». Dès que se trouve en jeu le « formel », c'est-à-dire l'élément spécificateur et animateur de l'action, c'est leur indépendance et leur irréductibilité foncière que les nouvelles formations politiques auraient à affirmer avant tout. Si en particulier, en face d'un dynamisme communiste déjà puissamment développé, elles

ne maintenaient toujours leur indépendance et leur liberté de mouvement, elles courraient le risque, après avoir apporté un moment une stimulation romantique et la fraîcheur d'un humanisme mystique à des alliés d'un jour, d'être résorbées ou dévorées par eux, comme il est arrivé en Russie aux éléments non marxistes qui s'étaient d'abord ralliés à Lénine au nom de la révolution spirituelle. Car, dans la bonne pratique révolutionnaire, l'ami d'hier devient vite l'ennemi d'aujourd'hui, et le plus haï.

Mais quoi? Prises entre le fascisme et le communisme, quel serait le destin des nouvelles formations dont nous parlons? Formations minoritaires, ne seraient-elles pas inévitablement écrasées par le triomphe de l'un ou le triomphe de l'autre?

Les choses ne se présentent pas d'une façon si simple. Il y aurait des chances — et en telle matière que veut-on de plus que des chances? — pour que ces formations minoritaires, si elles existaient, devinssent en certains pays assez fortes, je ne dis pas pour cesser d'être minoritaires (non plus que les autres partis eux-mêmes auxquels nous les comparons), mais pour prendre l'initiative des opérations¹ (et peut-être pour agir sur le communisme lui-même, et l'incliner, non seulement à tendre aux chrétiens une main sans Dieu, mais à se délivrer de l'athéisme qui

1. L'activité de ces formations serait au surplus, semble-t-il, le meilleur moyen d'échapper à la singulière souplesse des méthodes léninistes, qui mettent les chrétiens dans l'alternative ou de collaborer avec le communisme pour certains buts temporels prochains et particuliers bons en eux-mêmes, mais en se laissant mener ou digérer par lui, ou de refuser une telle collaboration en laissant passer des occasions peut-être privilégiées d'agir pour le bien des hommes, et en paraissant faire œuvre de mauvaise volonté.

Il va de soi que, dans le domaine des œuvres d'assistance, des collaborations limitées, comme celles que l'autorité ecclésiastique a permises dans certains cas entre curés et municipalités communistes pour l'aide aux chômeurs, n'ont pas l'inconvénient signalé ici. Mais d'une façon générale la question pour les chrétiens, à vrai dire, n'est pas tant d'ac-

est la racine de ses autres erreurs). Il faut tenir compte ici des aspirations d'un monde désespéré à quelque chose de réellement nouveau, et de meilleur et de plus humain que les forces existantes, et où les profondes revendications vitales, et les grandes énergies irrationnelles que la douleur des générations fait passer dans les hommes d'aujourd'hui trouveraient enfin une forme de vérité. Le mal et l'erreur sont de soi versatiles, n'ayant pas de racines dans l'être. Et le moment approche peut-être où les hommes, ayant jeté toute l'espérance de leur cœur dans les prestiges de la matière, et affreusement déçus, crieront vers la vérité.

En ce qui concerne en particulier notre pays, il faut tenir compte aussi de la vocation historique d'une nation comme la France. Personne jamais n'y peut agir qu'au nom de la liberté. Plus encore que les libertés illusoires qu'y invoquent le libéralisme bourgeois, les partis de dictature personnelle et les partis de dictature collective, la vraie liberté peut émouvoir les grands instincts de chez nous, — j'entends, par vraie liberté, tout à la fois la liberté supra-politique à laquelle tend la personne humaine, et les libertés sociales et politiques dont elle exige à cette fin dès la base l'organisation collective.

Mais enfin, il reste que l'avènement d'un régime totalitaire, dictatorial ou communiste, aurait pour résultat l'annihilation légale de toute formation politique indépendante. Ce risque est incontestable. Il ne signifie pas que les formations dont nous parlons seraient par cela même supprimées de l'existence effec-

cepter ou de refuser les collaborations proposées, par les communistes que d'accomplir eux-mêmes dans l'ordre social, comme leurs évêques le leur recommandent, leurs propres obligations de justice et d'amitié fraternelle, et de travailler ainsi pour leur part à la naissance d'un ordre nouveau. Et cela même est de nature à faire tomber bien des préjugés, et peut-être à changer notablement certaines situations psychologiques.

tive, et qu'elles n'auraient aucune chance de passer à travers les mailles d'un régime tyrannique quel qu'il soit.

*Totalitarismes fascistes
et totalitarisme communiste*

Et maintenant, à supposer que rien ne se fasse, et qu'une politique d'inspiration chrétienne ne vienne pas à l'existence, ou se montre faible et impuissante, ou dévie en route, il semble difficilement évitable que les peuples qui ignorent encore les bienfaits des régimes totalitaires passent sous des régimes de cette sorte, fascistes ou communistes, sous des formes plus ou moins violentes, atténuées ou mêlées.

En vertu d'un automatisme réflexe, non pas humain mais mécanique, le communisme suscite et nourrit les réactions de défense de type fasciste ou raciste, et celles-ci suscitent et nourrissent à leur tour les réactions de défense communistes, de sorte que ces deux forces multitudinaires grandissent simultanément dressées l'une sur l'autre : l'une et l'autre faisant de la haine une vertu¹, l'une et l'autre vouées à la guerre, guerre des nations ou guerre des classes, l'une et l'au-

1. « Cette victoire sera précédée... d'une haine de classe universelle à l'égard du capital. Voilà pourquoi l'amour chrétien, s'adressant à tous, même à l'ennemi, est le pire adversaire du communisme. » Boukharine, *Pravda*, 30 mars 1934. — « Il est une vertu qui doit être votre stimulant, qui doit être la flamme de votre jeunesse, et cette vertu a nom de la haine. » Prof. Bodrero (aux étudiants de Padoue). « Oui, Messieurs, hair ses ennemis et aimer intensément ses amis. Ne pas hair, ou pire encore, aimer ses ennemis est une forme de lâcheté qu'aucun principe qui tend à une conquête durable et sérieuse ne peut accepter. » Scorza, chef des Faisceaux Juvéniles, *Gioventù Fascista*, avril 1931 (en réponse à un article de *l'Osservatore Romano* où il était dit que « la haine, vertu fasciste, n'est pas une vertu chrétienne »).

tre réclamant pour la communauté temporelle l'amour messianique avec lequel le royaume de Dieu doit être aimé¹, l'une et l'autre pliant l'homme à quelque humanisme inhumain, à l'humanisme athée de la dictature du prolétariat, ou à l'humanisme idolâtrique de César, ou à l'humanisme zoologique du sang et de la race².

Mais le communisme apparaît comme un système erroné qui stimule et déforme à la fois un processus positivement donné dans l'existence : le processus de « génération et corruption » historique en vertu duquel une civilisation nouvelle (à laquelle il dépend, pour une grande part, de la liberté humaine de donner une physionomie morale ou une autre) sera posée hors des cadres — brisés — de la civilisation bourgeoise. Au contraire, c'est comme un réflexe de défense contre ce processus existentiel et contre le communisme à la fois que les diverses sortes de « fascisme » se sont constituées dès l'abord; elles tendent donc, en vertu de leur principe originel, à maintenir le développement de l'histoire à l'intérieur des cadres de la civilisation capitaliste, tout en portant à une intensité révolutionnaire certaines réactions de défense surgies des perturbations de celle-ci, et en recourant dans une large mesure au socialisme d'Etat; et elles ne peuvent nourrir leur dynamisme moral et passionnel que de la rétrospection historique de certaines formes idéales du passé (l'Empire romain des Césars pour le fascisme italien, le monde mythique de la germanité primitive pour le national-socialisme

1. Cf. Charles Journet, *l'Eglise et les Communautés totalitaires* Nova et Vetera, octobre-décembre 1935.

2. Sur cette notion de la race, qui ne correspond en anthropologie, pour l'humanité actuelle, à aucune réalité anatomo-physiologique, à aucune unité de « sang », mais seulement à une « unité psychologique », à une « mentalité » typique due aux conditions historiques et sociales, voir le récent ouvrage de P. Lestel et J. Millot, *Les Races humaines*, Paris, Armand Collin, 1936.

allemand, le Saint-Empire pour les facismes du type catholique¹).

Nous avons déjà remarqué qu'elles sont très diversement spécifiées, et il serait très faux de ne pas reconnaître ces différences, qui concernent parfois des oppositions formelles, non seulement d'intérêts, mais d'esprit; tout en comportant l'un et l'autre la suppression de la liberté politique et civique, au bénéfice d'une « démocratie autoritaire » et de la dictature d'un maître, le fascisme italien relève d'un mode de civilisation plus hautement politique que le national-socialisme, dont la force tellurique, en revanche, ébranle des instincts beaucoup plus riches de vie élémentaire et de sensibilité; son totalitarisme même a subi de force certaines mitigations². Cependant, malgré leur diversité spécifique, les différentes sortes de fascisme ont en commun des caractères génériques fondamentaux, notamment ceux que nous venons d'indiquer.

Tandis que le totalitarisme fasciste ou raciste éveille et emploie ainsi des forces irrationnelles puissantes, qui lui assurent une grande énergie historique (et qui drainent bien des valeurs humaines authentiques, telles que l'instinct de communauté nationale et l'amour de la patrie), les vérités sociales et politiques

1. Nous ne mentionnons qu'en passant ces dernières sortes de fascisme, parce qu'elles se tiennent en retrait de l'histoire : en effet, les conditions historiques en limitent la possibilité à des cas exceptionnels comme celui du Portugal; d'autre part et surtout, l'esprit et le dynamisme propres au totalitarisme fasciste y sont atténués dans une mesure plus ou moins large, ce qui leur donne une valeur morale plus haute, mais les prive pour autant d'énergie expansive. La dictature de M. Salazar, qui est sans doute la plus intelligente des dictatures de type fasciste actuellement existantes, se tient soigneusement en garde contre l'esprit totalitaire d'un Mussolini ou d'un Hitler, mais c'est aussi celle où le caractère de *construction de raison* est le plus accusé; l'armée et les chefs militaires ont été jusqu'à présent le seul soutien effectif de cette dictature

2. Voyez plus loin, p. 301.

qu'il invoque, — et elles sont nombreuses, je pense ici à la critique de l'individualisme libéral et de la démocratie fictive du XIX^e siècle, ou à l'importance accordée à la tension créatrice, ou au sens direct et « populaire » de l'autorité, ou à la notion comme vitaliste de la communauté du peuple, — ces vérités s'y réalisent sans doute dans des réussites qui peuvent être grandioses, mais qui concernent des buts particuliers, — réforme de l'Etat, récupérations d'indépendance et de souveraineté, ambitions impériales, redressement des énergies nationales ou délivrance psychique des aspirations d'un peuple; à l'égard des phénomènes historiques plus universels et plus profonds qui concernent les transformations de la civilisation humaine, elles ne se réalisent là qu'entraînées, malgré l'effort corporatiste, dans le processus matériel de décomposition et de mutation du capitalisme sans pouvoir dominer ce processus, en l'absence d'un principe créatif interne ordonné à une forme substantielle supérieure; si elles apparaissent comme nourricières de civilisations vraiment humaines, c'est beaucoup moins dans les formes de civilisation qui les invoquent aujourd'hui mais qui sont deshumanisées par ailleurs, que dans les rétrospections dont nous parlions tout à l'heure. Pour qu'à la civilisation capitaliste en décadence succède un monde nouveau supérieur au communisme, il ne faut rien de moins que le principe personnaliste et humaniste intégral dans sa signification la plus étendue, rien de moins que les énergies de résurrection spirituelle et sociale dont l'homme ne devient pas capable par la grâce de l'Etat, mais par un amour qui vivifie sa liberté de personne, et qui fixe le centre de sa vie infiniment au-dessus de l'Etat.

Il suit de toutes ces considérations que les régimes totalitaires fascistes ou racistes ne peuvent pas se saisir de ce qu'il y a de plus foncier dans le mouvement de l'histoire, pour lui imprimer — ce qui est impos-

sible si on nie le principe de la personne et de la liberté¹ — une direction vraiment humaine et libératrice. Dès lors, ils seront, semble-t-il, amenés pour une part à orienter leur propre évolution interne dans un sens de plus en plus voisin de la morphologie communiste (c'est ce dont semblent témoigner certaines tendances de l'extrême-gauche du fascisme italien), pour une autre part, et afin de porter leur tension de défense au maximum de violence et d'efficacité, à développer un impérialisme ethnique ou national et une politique de prestige qui ébranleront jusqu'aux fondements ce qui subsiste de commune civilisation européenne, et à désorganiser de plus en plus profondément (c'est ce qui apparaît en Allemagne avec une clarté tragique) les structures internes de civilisation les plus délicates et les plus fortes à la fois, et qui constituent précisément l'empêchement le plus foncier à une implantation du communisme, parce qu'elles touchent au monde de l'âme et de la liberté, et sont liées aux valeurs morales héritées du christianisme².

1. Nous parlons de la liberté au sens pur et simple, c'est-à-dire de la liberté, supra-sociale en elle-même, de la personne humaine. Nous entendons bien que le fascisme, et le communisme également, et même le national-socialisme, se réclament de la liberté; et il y a, en effet, dans ces divers régimes *une certaine liberté*, plus réelle peut-être que celle du libéralisme bourgeois, mais c'est une liberté *secundum quid*, la liberté, immanente à la vie sociale, des initiatives surgies du sein des groupes composant la communauté temporelle ou l'Etat. Ce n'est pas de cette liberté *secundum quid* que relèvent les énergies de résurrection dont nous parlons.

2. « Italian and German politicians and publicists point to democracy as the first step to Bolshevism, and it must be admitted that a democracy, like the European, which has been misunderstood and misused, may well deserve this accusation, but the present-day European nationalism is no « bulwar against Bolshevism »; on the contrary, it is the last step on the way to Bolshevism... The idea of applying Soviet principles to Europe is absurd, but the increasing distress of the European people caused by the application of false national principles will increase the danger of a Communistic revolution to such an extent that the absurd

En vertu de ce double processus, les régimes fascistes ou racistes semblent destinés à amener, au sein de la civilisation capitaliste, non par dissolution et affailement, comme les démocraties libérales-individualistes, mais par excès de tension et de raidissement, les nations d'ancienne culture occidentale au degré requis pour quelque expérience communiste ou simili-communiste, issue du totalitarisme fasciste ou raciste lui-même, ou produite contre lui¹, — à moins qu'ils ne les amènent simplement à des destructions mutuelles qui livreraient l'Europe aux entreprises conquérantes d'autres continents. Ils prétendent, ainsi que d'autre part le communisme soviétique, apporter au monde de nouvelles formes de civilisation; il serait téméraire de nier que cela soit possible; nous ne voulons pas préjuger non plus des évolutions imprévisibles qui peuvent se produire sous la pression des nécessités de l'existence et des énergies naturelles de l'être humain. La question est pour nous de savoir si ces nouvelles civilisations, où le bien se mêle au mal, comme en toute chose terrestre, méritent ici et là le nom de civilisation *humaines*, c'est-à-dire qui atteignent le cœur même de l'homme non seulement pour user de lui et brûler ses réserves d'héroïsme et d'exaltation, mais pour y susciter de stables formations de vertus, et pour créer dans la conscience et dans la société des structures vitales et progressives, et non pas seulement décoratives; et pour tendre de soi à autre chose que l'orgueil et la guerre. Pour le philosophe de l'histoire et à condition de tenir un compte suffisant de la durée, le totalita-

dity will become a fact. Events will prove this within a few years in some countries, within decades in others » Ludwig Freund, *The Threat to European Civilisation*, Sheed and Ward, 1935.

1. Inversement il semble que le totalitarisme communiste soit amené, dans la mesure où il prend figure d'Etat national, à emprunter certains traits au fascisme, tandis que d'autre part il s'applique à accuser au maximum tout ce qui l'oppose culturellement au national-socialisme.

risme fasciste ou raciste dans ses divers types apparaît comme une fatalité historique attirant en réalité le communisme ou des infortunes historiques de mêmes dimensions, parce que, tout en réagissant contre le communisme avec des succès immédiats qui frappent l'imagination, il est incapable de s'élever plus haut que lui et de découvrir la *forme* véritablement humaine appelée par le mouvement de l'histoire : découverte qui ne se fera que par un effort de l'esprit et de la liberté surmontant le déterminisme des forces matérielles de l'évolution.

Bases spirituelles du principe totalitaire

Des considérations semblables valent dans l'ordre spirituel. On doit remarquer ici tout d'abord que l'athéisme déclaré n'est pas l'unique forme de résistance aux ordinations divines, d'« impiété » au sens antique de ce mot, ni l'unique forme de négation pratique de Dieu. Il y a un athéisme qui déclare que *Dieu n'existe pas* et qui fait son dieu d'une idole; et il y a un athéisme qui déclare bien que Dieu existe, mais qui *fait de Dieu même une idole*, parce qu'il nie par ses actes, sinon par ses paroles, la nature et les attributs de Dieu, et sa gloire; il invoque Dieu, mais comme un génie protecteur attaché à la gloire d'un peuple ou d'un Etat *contre* tous les autres, ou comme un démon de la race.

Nous nous garderons ici de tomber dans une faute dont nous avons signalé plus haut la gravité, et de confondre un principe abstrait avec les réalités historiques où il prend corps. Nous savons que non seulement toutes sortes d'accommodations politiques, mais une réelle bonne foi et bonne volonté humaine et une croyance sincère au vrai Dieu, et un dévouement mal éclairé pour la religion, peuvent se composer dans le concret avec le principe « totalitaire ». Nous savons

que celui-ci se réalise, sous des modalités diverses, et qui en atténuent ou aggravent plus ou moins la malice. Il a cependant ses exigences propres, que le philosophe a le devoir de considérer. Et sans doute le pouvoir civil, depuis Constantin, a-t-il toujours cherché plus ou moins à utiliser et détourner pour ses fins propres la religion chrétienne elle-même. Mais qu'on ne s'y trompe pas, il y a un abîme entre ces désordres et ces déviations, si graves qu'elles fussent, et l'absolu dévorant qui s'affirme aujourd'hui, et qui revendique l'homme tout entier pour la communauté temporelle ou pour l'Etat.

Il est fort remarquable que là même où le vocable d'Etat totalitaire a surgi d'abord, en Italie, le principe totalitaire a été dans la suite à moitié brisé par la résistance de l'Eglise catholique, avec laquelle les conditions historiques l'obligeaient à composer. Sa revendication de l'homme tout entier pour l'Etat s'est trouvée, dès lors, réduite de force aux activités humaines de l'ordre temporel, — comme si l'homme pouvait se dédoubler de manière à avoir l'Etat pour âme de son âme dans l'ordre de la vie temporelle et avoir, dans l'ordre de la vie spirituelle, une autre âme de son âme¹. Réduit ainsi de force (si l'on peut employer un mot contradictoire comme la chose même qu'il désigne) à un semi-totalitarisme, ou, restant totalitarisme pur et simple², le totalitarisme politique veut en tout cas que l'Etat devienne la réalité absolument souveraine et le régulateur absolument souverain de la vie temporelle des hommes, et donc des actes de conscience qu'elle implique, — « tout

1. On retrouve ici sous une forme moderne la notion averroïste dont il a été question dans le chapitre premier de ce livre; voyez plus haut, p. 29.

2. C'est le cas pour le national-socialisme allemand; mais ici c'est moins du totalitarisme de l'Etat que de celui de la communauté du peuple (unité plus biologique que politique) qu'il doit être question.

dans l'Etat, rien contre l'Etat, rien en dehors de l'Etat¹ », et il veut informer seul, « âme dans l'âme », les énergies de l'âme pour la conduite de la vie terrestre, la seule qui lui importe; en vertu d'exigences logiques inéluctables, il demandera donc que le spirituel, — là du moins où il rencontre le temporel et intéresse la conduite de la « vie civile », l'ordre de la civilisation, — s'intègre, dans la conscience, à l'Etat² ou à l'esprit du peuple, et les serve. A considérer le principe totalitaire en lui-même, en tant qu'énergie historique ayant sa loi propre, il apparaît ainsi que ce

1. B. Mussolini « Nous sommes (membres) d'un Etat qui contrôle toutes les forces qui agissent au sein de la nation. Nous contrôlons les forces politiques, nous contrôlons les forces morales, nous contrôlons les forces économiques, nous sommes en plein Etat corporatif fasciste. » (*Scritti e Discorsi*, 1926). « J'affirme à nouveau et avec non moins d'énergie ma formule du Discours de la Scala de Milan : tout dans l'Etat, rien contre l'Etat, rien en dehors de l'Etat » (*ibid.*, 1927). Voir aussi le texte cité plus haut, p. 147; et encore : « L'Etat fasciste, la forme la plus haute et la plus puissante de la personnalité, est force, mais spirituelle. Il assume toutes les formes de la vie morale et intellectuelle de l'homme. Dès lors il ne se peut limiter aux simples fonctions de gardien de l'ordre comme le voulait le libéralisme, il n'est pas un simple mécanisme que limite la sphère de soi-disant libertés individuelles. Il est forme et norme intérieure, et discipline de toute la personne; il pénètre la volonté comme l'intelligence. Son principe, inspiration directrice de la personnalité humaine réunie en société, descend dans les profondeurs de l'être et fait son nid dans le cœur de l'homme d'action comme du penseur, de l'artiste comme du savant : âme dans l'âme » (*Dottrina*). « Le libéralisme met l'Etat au service de l'individu; le fascisme réaffirme l'Etat, comme la véritable réalité de l'individu » (*Dottrina*). « L'Etat, considéré comme volonté éthique universelle, est le créateur du droit » (*Dottrina*). Refoulé en fait par la contre-attaque de la Papauté, le dynamisme de ces idées-forces demeure dans la doctrine fasciste. — Il serait aisé de trouver dans les textes nationaux-socialistes le témoignage de pareilles revendications totalitaires, témoignage parfois encore plus véhément.

2. M. Gentile a exposé clairement tout cela dans le langage propre de son système philosophique; le fait qu'il est maintenant mis en disgrâce comme inspirateur officiel n'empêche pas que les principes indiqués ici, et qui sont indépendants de l'actualisme gentilien, restent centraux dans la conception fasciste de l'Etat.

principe enveloppe une aversion foncière des ordinations chrétiennes¹, aversion qui n'est rendue inefficace que dans la mesure où le totalitarisme est efficacement contrarié par l'opposition de la religion. Là où il ne cherche pas, comme sous sa forme communiste, à exterminer celle-ci, il cherche à l'annexer pratiquement en s'emparant des consciences; il leur rend impossible d'exprimer un libre jugement chrétien sur les choses de l'ordre temporel, ou d'entreprendre dans cet ordre une libre action chrétienne, il leur ôte les moyens de défendre les valeurs morales dans la vie publique; il tend même, pour autant qu'il est en lui, à altérer leur regard intérieur sur le bien et sur le mal, sur le juste et l'injuste, mesurés selon la mesure de l'Etat, non selon celle de Dieu.

Le totalitarisme — et donc l'anti-christianisme que nous signalons ici, — ont subi de fait en Italie, nous le rappelions plus haut, un échec grave à raison de l'intervention pontificale de 1931, devant l'énergie de laquelle ils ont dû céder; comme en eux-mêmes ils restent naturellement ce qu'ils sont, il s'ensuit que, concrètement considérée, la forme d'Etat actuellement existante en Italie apparaît au philosophe de l'histoire comme celle d'un totalitarisme refoulé par le catholicisme; nous sommes là en présence d'un de ces enserrements mutuels de deux formes adverses, avec ses avantages et ses dangers, dont l'observation est si instructive pour l'historien et pour le philosophe, et que l'Eglise catholique accepte parce qu'elle sait qu'elle a Dieu et le temps pour elle. Tandis qu'actuellement en Allemagne, la place reconnue dans la vie publique aux œuvres et institutions d'Eglise et à l'apostolat de la foi se rétrécit de plus en plus et est envahie par la persécution de toutes parts, en Italie elle reste très grande au contraire, encore que l'éthique de l'Etat, avec ses vertus païennes, exerce sa pres-

1. Cf. Charles Journet, art. cité.

sion contre elle et ne fasse à la religion que les concessions auxquelles elle est strictement obligée¹.

Il suit de ces analyses que là où les forces religieuses, et avant tout l'Eglise catholique, ne réussissent pas à tenir en échec les formes de totalitarisme qui prétendent *protéger* Dieu, « l'impiété » réelle de ce totalitarisme se développera comme une force dissolvante préparant malgré elle un retour offensif de l'anti-christianisme et de l'athéisme ouverts.

Du martyre comme solution

Si, par la carence des initiatives temporelles chrétiennes, les choses devaient se passer selon les possibilités que nous avons indiquées dans les réflexions qui précèdent, alors la question posée tout à l'heure : *what should A do?* aurait chance de se trouver singulièrement simplifiée. Que ce soit sous un régime totalitaire fasciste, ou totalitaire communiste, A aura beau consentir à entrer dans le jeu, et à collaborer, pour y fomenter le bien, à des formes de civilisation plus mauvaises que bonnes : s'il prétend être chrétien dans l'existence elle-même, et surtout dans l'existence temporelle, il apprendra vite à souffrir plutôt qu'à agir.

Il est clair que tant que les initiatives temporelles chrétiennes et les formations nouvelles dont le monde a besoin tardent à paraître, chacun peut et doit travailler individuellement à les *préparer*, et même dans une certaine mesure à les *suppléer* par son action privée². Voilà, cela va de soi, la tâche à accomplir en tout cas.

1. Les Ballilas ont été contraints de concéder le dimanche à la religion et à la famille.

2. « Nous croyons qu'à l'égard du bien commun temporel on néglige ordinairement beaucoup trop l'efficacité des énergies qui relèvent de la vie de la personne, et des devoirs qui leur correspondent. Il faut beaucoup de vigilance et

Mais tant que dans l'ordre proprement politique, et non privé, une action temporelle chrétienne manquera au monde, quelque chose manquera à l'organisme des activités chrétiennes considérées d'ensemble. Le monde se chargera volontiers d'accorder la *dispense* ainsi rendue nécessaire. Pour des hommes engagés dans le monde, qui se trouvent écartés, par des carences dont ils ne sont pas responsables, du combat « politique » qui est la plus connaturelle au monde des formes d'activité, le martyr, invisible ou visible, dispensé par le monde dispense de ce combat : sur qui est mort au temps, le temps perd ses droits.

Qui sait si, par une longue habitude d'être victimes, les chrétiens ne comptent pas inconsciemment sur cette solution ? Le martyr est une solution, mais une solution hyperbolique (et, pour tous ceux qui préparent par leurs omissions et leur torpeur le martyr *des autres*, une solution paresseuse). Un saint Thomas More aurait du reste tenu pour présomptueux d'affronter la gloire d'être décapité pour Dieu avant d'avoir épuisé les autres moyens de terminer

d'attention critique pour résister à toutes les sollicitations de haine ou d'injustice, pour garder son esprit libre en un temps où les mensonges conventionnels font pression de toutes parts, où la presse qui défend l'ordre établi rivalise d'excitations avec la presse révolutionnaire, où l'on a fait du mensonge l'arme politique par excellence, comme si dans ce domaine-là la calomnie devenait un péché véniel ; il faut beaucoup de vigilance pour offrir dans son âme un refuge aux vérités méprisées par les hommes, et pour pratiquer, en jugeant les événements et les acteurs du drame temporel, la *vérité* que l'Evangile exige de nous.

Et cette vigilance intérieure se traduit à l'extérieur par des paroles et par des actes. Et chaque âme vigilante crée ainsi autour d'elle un rayonnement efficace de vérité et de paix. Nous tenons pour certain que si de tels centres de rayonnement étaient nombreux de par le monde, bien des choses changeraient dans la vie politique elle-même des peuples, bien des maux seraient rendus impossibles, bien des difficultés en apparence inextricables trouveraient des issues imprévues. » (*Manifeste pour le Bien Commun*, Paris, mars 1934.)

honorablement son procès. Le martyr ne supprime pas, il appelle et féconde les solutions proportionnées à la nature. Il faudra bien qu'un jour celles-ci soient trouvées.

En envisageant l'hypothèse où « rien ne se ferait », nous avons à dessein mis les choses au pire. Nous avons la confiance, en réalité, que quelque chose se fait et se fera, et par des initiatives chrétiennes. Les forces temporelles chrétiennes réclamées par le monde en sont à la phase de préparation, de préparation éloignée; il est impossible qu'un jour elles ne surgissent pas dans le monde.

Le chrétien est-il enfermé dans une tragédie?

Si le monde purifie les chrétiens en répandant leur sang, du même coup le sang des chrétiens purifiera le monde aussi¹. C'est peut-être de cette double purification que naîtra la nouvelle chrétienté qui doit venir.

En attendant, tandis que grandissent dans le monde les diverses sortes opposées de totalitarisme, comment le sens d'une péripétie tragique ne s'éveillerait-il pas chez le chrétien?

Pour ne pas parler ici des autres sortes de totalitarisme, qui sont, comme nous l'avons vu, des formes avant tout réactionnelles, et qui, au surplus, enveloppent elles aussi une erreur fondamentale, le chrétien voit dans le communisme, portées à un point de violence extrême, des erreurs qui blessent cruellement

1. « Même si l'effort profane chrétien échouait à rénover la structure visible du monde, une autre tâche temporelle, avons-nous écrit dans un autre essai, incomberait encore au christianisme : celle d'infuser du dedans, et comme en secret, une certaine sève au monde. Naturellement on doit supposer aussi que cette sève chrétienne sera quelque peu sanglante » (*Rég. temp.*, p. 134.) Faut-il signaler l'usage calomnieux fait de ce texte par certains, qui ont imaginé qu'il s'agissait là du sang des *adversaires* du christianisme?

son intelligence et son cœur : la volonté de construire un monde sans Dieu, et de faire sortir de la vie une éthique individuelle, familiale et sociale également sans Dieu, la négation radicale des valeurs contemplatives et l'affirmation de la fécondité de la haine, l'éviction de la sagesse sacrifiée à l'idolâtrie de la science, la prétention de socialiser l'homme tout entier, un oubli affecté de l'âme et de sa destinée, le refus de reconnaître dans la vie aucune réserve sacrée, et de concevoir que puisse coexister avec la communauté temporelle l'autorité éducative sur l'être humain d'un corps social supra-temporel comme l'Eglise. Il voit la religion haïe, la propagande anti-religieuse obstinément poursuivie, ou seulement modifiée dans ses méthodes, malgré les offres de collaboration faites aux croyants. Il voit une multitude d'hommes faits à l'image de Dieu se prêter comme du plomb fondu à l'empreinte de l'orthodoxie « matérialiste » et du conformisme athée, et obéir à d'autres hommes avec une allégresse dans la soumission qui n'est permise qu'à l'égard de Dieu.

Mais il sait aussi que chez l'homme qui les professe, des erreurs extrêmes témoignent de plus de générosité que le tiédeur, et que beaucoup ne professent ces erreurs-là qu'en vertu d'une ignorance invétérée, et d'une affreuse méprise sur l'identité de ce qu'ils haïssent : il voit chez bien des jeunes communistes une faim et une soif de justice qui ignore son propre nom ; il aime ces âmes ardentes. Il reconnaît dans l'horreur des destructions qui menacent le monde, le visage des omissions de générations de chrétiens, — de ses propres omissions ; il sait que le communisme parasite un mouvement historique d'émancipation de la force-travail humaine qui est à la fois inévitable et normal en lui-même, et des exigences de justice qui sont comme « l'âme indignée de la nature », et des vérités d'origine chrétienne qui se sont gâtées à force d'attendre ; et que même en la faisant crier contre

Dieu, c'est la voix des pauvres et des sans-avoir qu'il transmet à nos oreilles; il sait que jamais les pauvres n'ont obtenu justice, — je ne dis pas des saints, je dis de la masse des hommes socialement pris, chrétiens comme non-chrétiens, — que lorsqu'ils l'ont réclamée par la force. Rien de tout cela ne diminue d'un iota la gravité des erreurs et des dangers du communisme. Tout cela montre qu'il est marqué du signe surnaturel des grands passages de l'épée de Dieu dans l'histoire, et que pour pouvoir le surmonter, il faut d'abord se vaincre.

Le chrétien n'est pas enfermé là dans une tragédie sans issue. La solution, dans l'ordre spirituel, les saints lui ont appris que c'est un amour plus fort que l'enfer. Dans l'ordre temporel, nous pensons qu'il y a aussi une solution; elle ne peut se trouver qu'en allant de l'avant, en acceptant les risques de la liberté créatrice, en consentant à cette sorte de renversement des valeurs qui dans tous les ordres fera primer le réel sur le mot, l'intime et le substantiel sur l'extérieur et l'apparent, en instaurant, selon la plénitude de sens que comporte ce vocable, une politique intrinsèquement et existentiellement chrétienne, en travaillant dès maintenant, pour un avenir si lointain soit-il, à préparer une nouvelle chrétienté, dont la notion d'humanisme intégral exprime à notre avis le caractère distinctif^a

Le train du monde

Ou bien les chrétiens de ce temps pensent-ils que le christianisme ne peut être vécu que sur le papier, et que ses énergies sont tellement affaiblies qu'elles ne peuvent plus rien pour la terre, et que tout ce qui nous reste à faire est de tâcher de plaire aux diables qui nous semblent un peu moins mauvais que les autres, pour obtenir d'eux la faveur d'une protec-

tion, et qu'il n'y a rien à espérer d'une résurrection des forces de l'âme? Sont-ils décidés à ne pas comprendre dans quel âge ils sont entrés, à refuser leur pitié aux souffrances plus qu'humaines qui déchirent l'être humain abandonné à lui-même? Alors, salut, peste et famine! Vous êtes plus pures que nous.

A vrai dire, il n'y a pas lieu de s'étonner qu'en face d'un état de l'histoire où les conflits internes du social, pour être surmontés, devraient être eux-mêmes compris et pénétrés *en esprit*, un certain monde de dénomination chrétienne réagisse aujourd'hui plutôt mal que bien; il n'y a pas lieu de s'étonner qu'il y ait dans son comportement une très petite part de spirituel, je veux dire d'intuition et de liberté, et une très grande part de social, je veux dire de réflexes et de mimétismes de groupe ou de classe colorés de spiritualité par la bonne conscience. Ce sont les lois statistiques de la nature humaine qui jouent ici. Mais il ne faut pas s'étonner non plus que les civilisations chrétiennes périssent comme les autres; et par le même abandon aux fatalités de la matière¹. De nouvelles naissances viendront. C'est aussi une loi statistique que les découvertes difficiles dont la croissance de l'histoire a le plus besoin se font rarement sans le secours des énergies d'erreur et de calamité.

Les purifications qui auraient tout sauvé se produisent alors après que tout a été ruiné, et commence à reflourir. Ainsi va le train du monde. Les mêmes qui ont aidé les saints à se sanctifier en les brûlant à petit feu tirent profit de leurs mérites et nourrissent de la gloire des crucifiés, — une fois qu'on a canonisé ceux-ci, — les lieux communs de leur éloquence et la prospérité de leurs entreprises; et ils ne manqueront pas de préparer de nouveaux saints pour de nou-

1. Dans son *Outline of History*, M. Arnold Toynbee compte, abstraction faite des sociétés primitives, vingt-sept civilisations distinctes dans les temps historiques, dont cinq survivent aujourd'hui.

velles douleurs et de nouvelles canonisations. Les mondes qui se sont levés dans l'héroïsme se couchent dans la fatigue, pour que viennent à leur tour des héroïsmes nouveaux et des souffrances nouvelles, qui feront lever d'autres mondes. L'histoire humaine grandit ainsi, car ce n'est pas là un processus de répétition, mais d'expansion et de progrès, elle grandit comme une sphère en expansion, se rapprochant à la fois de sa double consommation, — dans l'absolu d'en-bas où l'homme est dieu sans Dieu, et dans l'absolu d'en-haut où il est Dieu en Dieu.

ANNEXE

STRUCTURE DE L'ACTION

I

Dans un récent numéro de *Sept*, Etienne Gilson a parfaitement montré comment les activités du chrétien se distribuent sur trois plans distincts. Nous voudrions insister sur cette question, à cause de sa grande importance pratique.

Le plan du spirituel et celui du temporel

Sur un premier plan d'activité, qui est le plan du spirituel au sens le plus typique du mot, nous agissons comme membres du corps mystique du Christ. Que ce soit dans l'ordre de la vie liturgique et sacramentelle, du travail des vertus ou de la contemplation, de l'apostolat ou des œuvres de miséricorde, notre activité vise comme objet déterminant la vie éternelle, Dieu et les choses de Dieu, l'œuvre rédemptrice du Christ à servir en nous et dans les autres. C'est le plan de l'Eglise elle-même.

Sur un second plan d'activité, qui est le plan du temporel, nous agissons comme membres de la Cité

terrestre et comme engagés dans les affaires de la vie terrestre de l'humanité. Qu'elle soit d'ordre intellectuel ou moral, scientifique et artistique ou social et politique, notre activité, tout en étant, si elle est droite, rapportée à Dieu comme fin dernière, vise de soi, comme objet déterminant, des biens qui ne sont pas la vie éternelle, mais qui concernent d'une façon générale les choses du temps, l'œuvre de la civilisation ou de la culture. C'est le plan du monde.

Ils sont nettement distincts

Ces deux plans d'activité sont nettement distincts, comme les choses qui sont à César et les choses qui sont à Dieu. Il est clair que l'ordre de la Rédemption, ou du spirituel, ou des choses qui sont à Dieu, doit vivifier jusqu'en ses plus intimes profondeurs l'ordre de la civilisation terrestre, ou du temporel, ou des choses qui sont à César; mais ces deux ordres restent nettement distincts.

Ils ne sont pas séparés

Ils sont distincts, ils ne sont pas séparés. Faire abstraction du christianisme, mettre Dieu et le Christ de côté quand je travaille aux choses du monde, me couper moi-même en deux moitiés : une moitié chrétienne pour les choses de la vie éternelle — et pour les choses du temps, une moitié païenne ou chrétienne diminuée, ou chrétienne honteuse, ou neutre, c'est-à-dire infiniment faible, ou idolâtre de la nation ou de la race ou de l'Etat, ou de la prospérité bourgeoise ou de la révolution antibourgeoise, ou de la science ou de l'art érigés en fin dernière — un tel

dédoublement n'est que trop fréquent en pratique; il peut même servir à caractériser une certaine époque de civilisation, dont la philosophie politique de Machiavel, la réforme protestante (considérée dans ses effets culturels) et le séparatisme cartésien illustrent les commencements. Dès qu'on prend conscience de ce qu'il représente en réalité, dès qu'on en transporte la formule dans la lumière de l'intelligence, il apparaît comme une absurdité proprement mortelle.

Quoi que vous fassiez, dit saint Paul, faites-le au nom du Christ et dans la vertu du Christ. Si la grâce nous régénère, si elle fait de chacun de nous un « homme nouveau », est-ce pour que nous passions marché avec le « vieil homme » qui dans le temporel servira Mammon en sécurité de conscience, fortifié ou exaspéré par les consolations ou les déceptions que dispense une société civile détachée elle-même de tout lien avec la loi évangélique, tandis que par ailleurs et dans l'accomplissement de nos devoirs religieux nous servirons Dieu la conscience en paix, consolée par les promesses de l'Eglise et les douceurs de la religion? En réalité, la justice évangélique et la vie du Christ en nous veulent tout en nous, elles veulent s'emparer de tout, imprégner tout ce que nous sommes et tout ce que nous faisons, dans le profane comme dans le sacré. L'action est une épiphanie de l'être. Si la grâce nous prend et nous refait par le fond de l'être, c'est pour que notre action tout entière s'en ressente et en soit illuminée.

Le plan temporel est subordonné au plan spirituel

Qu'est-ce à dire? J'ai affaire à deux plans différents, à deux objets différents, à deux biens communs différents, l'un spirituel, l'autre temporel. Ils sont différents, mais l'un est de soi subordonné à l'autre; de soi le temporel veut être vivifié par le spirituel; le

bien commun de la civilisation demande de soi à se référer au bien commun de la vie éternelle, qui est Dieu lui-même. Sur l'un et l'autre plans, je ne ferai bien mon travail qu'en ayant à l'égard de l'objet visé la compétence et les armes voulues; mais là même où j'agis comme membre d'une autre cité que l'Eglise du Christ, la vérité et la vie chrétienne doivent pénétrer au dedans de mon activité, être l'âme vivifiante et rectrice de tout le matériel de connaissances et de moyens de réalisation que je mettrai en œuvre; soit que l'objet auquel je travaille, comme planter une vigne ou bâtir une maison, relève d'une technique indépendante en elle-même de la foi chrétienne, soit que lui-même, et si grande qu'elle puisse être la part de technique drainée par lui, il soit essentiellement d'ordre éthique, comme les choses du domaine social et politique, et dépende dès lors intrinsèquement de principes supérieurs que la foi chrétienne et la sagesse chrétienne assigneront d'en haut.

Une distinction nécessaire...

Si je me tourne vers les hommes pour leur parler et agir au milieu d'eux, disons donc que sur le premier plan d'activité, sur le plan du spirituel, je parais devant eux *en tant que chrétien*, et pour autant j'engage l'Eglise du Christ; et que sur le second plan d'activité, sur le plan du temporel, je n'agis pas *en tant que chrétien*, mais je dois agir *en chrétien*, n'engageant que moi, non l'Eglise, mais m'engageant moi-même tout entier et non pas amputé ou désanimé, — m'engageant moi-même qui suis chrétien, qui suis dans le monde et travaille dans le monde sans être du monde, qui de par ma foi, mon baptême et ma confirmation, et si petit que je sois, ai vocation d'infuser au monde, là où je suis, une sève chrétienne.

*...qui nous permet de juger plus exactement
de la portée de nos actions*

Ayons la patience de nous arrêter un moment et de porter notre attention sur le sens et la portée de ces deux locutions : agir *en chrétien*, et agir *en tant que chrétien*. Nous gagnerons ainsi d'utiles lumières.

Nous comprendrons l'erreur de certains apologistes de la politique (d'une pseudo-politique *séparée* qui, tremblant pour la nature, la raison et la patrie, et même aussi pour la sainte Eglise, s'imaginent que des chrétiens qui veulent agir *en chrétiens* dans le monde précipitent du coup le monde dans les noirs périls d'un *surnaturalisme* catastrophique, et empiètent tout à la fois sur la mission propre de l'Eglise. Ces auteurs ne savent pas distinguer « agir *en chrétien* » et « agir *en tant que chrétien* » et en engageant l'Eglise. Et à quoi dès lors revient leur logique, sinon à demander que le chrétien, quand il agit sur le plan temporel, n'agisse pas en chrétien ? Mais que fera-t-il là, s'il n'y agit pas en chrétien ? Il sera un bétail, un matériel humain utilisé par les forces et les intérêts du monde.

Et nous comprendrons aussi l'erreur tout opposée de certains apologistes mal éclairés de la religion qui penseraient volontiers que la piété et la défense des intérêts religieux suppléent à tout et que, pour nous acquitter de tous nos devoirs envers la cité terrestre et l'ordre temporel, il suffit que nous satisfassions à ce qui est requis de nous dans l'ordre spirituel, faussement considéré comme *séparé*. Cela n'est pas vrai. Même les religieux qui ont quitté le monde, il leur est demandé d'ouvrir leur cœur à toute la misère et l'angoisse du monde et de l'accueillir en eux pour y appliquer le sang du Christ : et ainsi, par une voie toute spirituelle, ils prennent encore soin du temporel et agissent sur lui. Et nous autres qui sommes dans le monde, il ne nous faut pas seulement agir en chré-

tiens et en tant que chrétiens, en tant que membres vivants du Christ sur le plan du spirituel, il nous faut encore agir en chrétiens, en membres vivants du Christ sur le plan du temporel. Sinon la faiblesse ou l'abstention des énergies chrétiennes dans cet ordre-là aura pour résultat d'abandonner le monde à d'autres énergies qui ne travaillent pas pour son bien.

Le troisième plan d'activité

Mais cette analyse n'est pas achevée. Il y a encore pour le chrétien un troisième plan d'activité qui apparaît comme intermédiaire entre les deux autres. Il appartient à vrai dire au même ordre que le premier et ne signifie qu'un aspect particulier ou une fonction particulière de cet ordre : il n'est donc distinct du premier plan que d'une distinction « accidentelle », qui concerne non pas l'essence de l'activité déployée, mais ses points d'application. Ce plan intermédiaire est le plan du spirituel lui-même comme infléchi du côté du temporel et joignant celui-ci, c'est le plan du spirituel considéré dans sa connexion avec le temporel.

Par là même, en effet, que l'ordre spirituel est à la fois supérieur à l'ordre temporel et en liaison vitale avec lui, il y a dans le temporel :

1° A l'égard de l'ordre temporel lui-même, une zone de vérités connexes aux vérités révélées dont l'Eglise a le dépôt, et qui commandent d'en haut la pensée et l'activité temporelles du chrétien; c'est ainsi que les encycliques de Léon XIII et de Pie XI ont élaboré les principes d'une *sagesse* chrétienne politique, sociale, économique, qui ne descend pas jusqu'aux déterminations particulières du concret, mais qui est comme un firmament théologique pour les doctrines et les activités plus particulières engagées dans les contingences du temporel;

2° A l'égard de l'ordre spirituel, une zone de questions qui par elles-mêmes (questions « mixtes », touchant le mariage par exemple, l'éducation, etc.) ou en vertu de circonstances de fait incluent un rapport à cet ordre : tout en concernant la cité terrestre, elles concernent aussi, directement ou indirectement, le bien des âmes et la vie éternelle; le chrétien, comme membre du corps mystique, a à les considérer d'abord et avant tout, non pas selon qu'elles intéressent l'ordre temporel et le bien de la cité terrestre (lequel du reste souffre détriment lui-même si les biens supérieurs sont violés), mais selon qu'elles intéressent les biens supra-temporels de la personne humaine et le bien commun de l'Eglise du Christ.

Voilà donc un plan d'activité où le chrétien a encore pour objet la vie éternelle et l'ordre des choses divines, soit comme demandant la sauvegarde des biens propres du spirituel dans l'ordre temporel, soit comme donnant d'en haut les règles suprêmes dont dépend le bien de l'ordre temporel lui-même. C'est le plan du *spirituel* comme *joignant le temporel*.

Sur ce troisième plan, le chrétien agit en tant que chrétien, et, pour autant, il engage l'Eglise

Sur ce troisième plan comme sur le premier, le chrétien agit et paraît devant les hommes *en tant même que chrétien*, et pour autant il engage l'Eglise. C'est pourquoi celle-ci insiste tellement sur l'indépendance que notre action doit garder là à l'égard des activités temporelles qui se déroulent sur le second plan, et auxquelles nous devons participer nous-mêmes (non plus *en tant que chrétiens*, mais *en chrétiens*).

C'est sur ce troisième plan comme sur le premier que le laïc est appelé par l'*action catholique* à collaborer à l'apostolat de l'Eglise enseignante. C'est sur

ce troisième plan qu'il exerce une action *civique* catholique (au sens strict de cette expression), lorsqu'il intervient dans les choses politiques pour y défendre les intérêts religieux et dans la stricte mesure exigée par cette défense, ce qui n'est pas du tout la même chose que travailler à une œuvre proprement politique dirigée par une certaine conception du bien commun temporel à procurer. Pour « faire » convenablement « de la politique », il faut savoir discerner les réalités politiques, avoir une idée concrète des moyens d'assurer le bien commun de la cité terrestre. Pour défendre les intérêts religieux engagés dans le temporel, il suffit de savoir discerner ces intérêts religieux.

Place de l'action catholique

Tout le labeur de l'action catholique s'accomplit sur le premier et sur le troisième plans. Si, par l'enseignement qu'elle dispense et la formation spirituelle qu'elle procure, elle *prépare* des laïques à agir *en* chrétiens, à participer aux luttes du temporel et à y participer *en* chrétiens, à assumer le travail social et politique auquel ils se jugent appelés et à l'assumer *en* chrétiens, elle se garde avec le plus grand soin de mettre elle-même l'ombre d'un doigt sur ce second plan. Et ce n'est pas seulement parce que l'Eglise ne veut à aucun prix se trouver inféodée aux choses temporelles. C'est parce que, aussi, à l'égard du travail propre au second plan, à l'égard d'une œuvre qui doit descendre jusqu'aux ultimes réalisations contingentes demandées par le service du bien commun temporel, la compétence d'une activité d'ordre tout spirituel trouve vite ses limites.

Ces précisions sont sans doute assez arides. Elles sont élémentaires et ne peuvent être méconnues sans dommage. A cause de cela, il fallait y insister d'abord.

Dans un prochain article, nous essaierons de montrer quelques applications importantes des principes ainsi établis, en ce qui concerne notamment le problème de la presse catholique.

II

Les trois plans d'activité du chrétien

Comme nous avons essayé de l'expliquer dans notre précédent article, l'activité du catholique se distribue sur trois plans : le plan du spirituel, le plan du temporel, et le plan — intermédiaire — du spirituel joignant le temporel. Sur le plan temporel, il agit comme membre de la cité terrestre, et il doit le faire en catholique. Sur le plan du spirituel (spirituel pur ou spirituel joignant le temporel), il agit comme membre de l'Eglise du Christ, et pour autant qu'il se présente devant ses frères *en tant que catholique*, pour autant il engage l'Eglise.

Deux conséquences suivent immédiatement de ces principes.

Ces trois sortes d'activité sont nécessaires

Première conséquence : Les trois sortes d'activité ainsi situées et définies ne peuvent pas se suppléer les unes aux autres. Elles sont toutes les trois nécessaires, chacune à son plan.

J'entends bien qu'elles ne s'imposent à *chaque personne individuelle* que selon la condition de celle-ci. Sur le plan du temporel en particulier, sur le plan des activités sociales et politiques, on conçoit que pour tel ou tel l'activité strictement politique puisse

se réduire à voter le jour des élections conformément à l'idée qu'en conscience il se fait du bien commun temporel; on conçoit que pour beaucoup une activité d'ordre simplement social ou civique ou éducatif puisse satisfaire à ce qui est requis d'eux dans le domaine temporel.

Il reste qu'au regard de *l'ensemble considéré collectivement* de la population catholique d'un pays, une activité temporelle complète, politique aussi bien que sociale et civique, de catholiques agissant là *en catholiques*, est normalement requise; nous pensons même qu'à ce point de vue la carence de formations proprement politiques, d'inspiration authentiquement chrétienne mais spécifiées par une certaine conception du bien commun temporel, se fait partout cruellement sentir aujourd'hui.

Union sur le plan de l'action catholique

Deuxième conséquence : Sur le troisième plan, sur le plan du spirituel joignant le temporel, de l'action catholique et de l'action civique pour la défense des valeurs propres de la cité de Dieu engagées dans le temporel, *l'union* doit évidemment être le mot d'ordre; il est clair que l'union des catholiques peut seule donner assez de force pour établir entre eux un réseau d'œuvres culturelles qui soient comme les amorces d'une chrétienté virtuelle, et pour faire respecter les intérêts religieux par la législation civile, — étant bien entendu qu'il s'agit purement là des incidences du spirituel dans le temporel, et des intérêts authentiquement religieux tels qu'ils sont déterminés *hic et nunc* par le Saint-Siège et par l'Episcopat, non par le jugement particulier de n'importe quelle personnalité ou de n'importe quel parti usurpant la mission de parler au nom de l'Eglise, et croyant parfois entendre ses intérêts mieux qu'elle-même. On ne saurait se dissimuler

muler que tant que l'éducation des masses catholiques ne sera pas plus avancée dans ce domaine, tant qu'elles n'auront pas appris à mieux distinguer ce qui est de la religion et ce qui est du social-temporel, des intérêts, des préjugés et des passions d'ordre sociologique, l'union des catholiques sur le plan du spirituel joignant le temporel et de l'action civique, si nécessaire qu'elle soit en elle-même, posera des problèmes délicats.

Diversité sur le plan du temporel

Mais sur le second plan, sur le plan du temporel, ce n'est pas l'union, c'est la *diversité* qui est de règle. Quand l'objectif est la vie terrestre des hommes, quand il concerne des intérêts terrestres, des biens terrestres, tel ou tel idéal du bien commun terrestre et les voies et moyens de le réaliser, il est normal que se brise une unanimité dont le foyer est d'ordre supra-temporel, et que des chrétiens qui communient à la même table se trouvent divisés dans la cité. Il serait contraire à la nature des choses, et donc fort périlleux, de réclamer sur ce plan une union des catholiques qui ne pourrait être là qu'artificielle, et obtenue soit par une matérialisation politique des énergies religieuses (ce qui s'est vu trop souvent avec les « partis catholiques » tels que le *centrum* allemand), soit par un affaiblissement des énergies sociales et politiques du chrétien, et une sorte de fuite dans les principes généraux.

Le problème de la presse catholique

C'est le métier du philosophe d'insister à temps et à contre-temps sur des distinctions d'espèce que la vie pratique ne demande qu'à brouiller. Mais en cela

même il se rend utile, pour sa part, dans l'ordre même de la vie pratique et de l'action. Car ce n'est pas impunément que de telles distinctions et spécifications sont oubliées ou méconnues. Celles que nous venons d'indiquer sont devenues d'autant plus nécessaires et exigent d'autant plus rigoureusement d'être respectées, que les conditions d'existence du chrétien dans la cité sont devenues plus complexes et plus différenciées. Un exemple particulièrement remarquable nous est fourni ici par le problème de la presse catholique.

C'est un fait, et qui n'est pas spécial à la France, que la presse catholique actuellement existante soulève bien des plaintes, et qu'autant son existence apparaît comme indispensable, autant paraissent considérables les difficultés qu'elle rencontre à s'acquitter de sa tâche. Par un étrange paradoxe, nous constatons d'une part l'insistance avec laquelle les plus hautes autorités dans l'Eglise signalent l'importance des œuvres de presse, l'autre part — au moins dans l'ordre de la culture et des activités profanes — le peu d'efficacité de ce qu'il semble possible avec la meilleure volonté du monde, et avec toutes les capacités professionnelles requises, de réaliser dans ce domaine.

Pourquoi en est-il ainsi? Avant tout, parce que des lois élémentaires qui commandent la vérité de notre action ont été négligées, le type d'action propre au second plan (purement temporel) et le type d'action propre au troisième plan (spirituel joignant le temporel) ayant été presque constamment brouillés en pratique.

Par là même qu'il se donne pour *spécifiquement catholique* et qu'il s'adresse aux catholiques comme tels, un périodique de dénomination catholique se tient sur le plan du spirituel. Par là même qu'il est un périodique, et que le contact avec l'actualité lui est indispensable, il risque fatalement — s'il ne prend pas certaines mesures rigoureuses jusqu'à présent trop

négligées — d'être entraîné sur le plan temporel, et de porter des jugements sur *l'événement temporel comme tel*.

De là, deux inconvénients majeurs, entre lesquels nous avons le choix, et qui souvent s'accompagnent : 1° ou bien on va compromettre le catholicisme et l'Eglise dans les querelles politiques et sociales, faire confondre la religion avec telle ou telle projection sociologique de celle-ci, la lier à tel ou tel intérêt de parti ou de classe, river par exemple pour un moment le catholicisme français à telle position sur l'affaire Dreyfus; 2° ou bien, pour éviter dans une certaine mesure ce premier inconvénient, on s'abstiendra dans une certaine mesure de s'engager sur le terrain temporel proprement dit, et on s'efforcera de rester sur le terrain spirituel, mais sans renoncer explicitement à se prononcer sur le temporel comme tel. Et alors, comme, pour être conduites efficacement à leur terme, les choses temporelles requièrent d'être traitées sur leur propre terrain, avec les options particulières et la compétence et les moyens que cela suppose, on se trouvera inévitablement faible à leur égard; et comme en même temps on laisse croire au lecteur qu'on lui apporte tout ce dont il a besoin pour juger ces choses et pour diriger sa propre activité à leur égard, on provoquera chez lui, surtout dans les moments de crise, de graves et légitimes déceptions.

Parler comme un catholique ayant telle position temporelle et parler au nom du catholicisme sont deux choses bien différentes.

Dénonçons donc l'équivoque contenue dans une formule comme celle-ci, qu'il n'est pas rare de rencontrer : « Nous voulons juger du point de vue catholique toutes les questions temporelles, politiques ou économiques, nationales ou internationales, artistiques-

ou scientifiques. » Une telle formule, pour n'être pas illusoire, doit nécessairement se dédoubler : car il y a un jugement *du catholicisme* sur ces questions, mais ce jugement ne porte que sur certains principes très élevés dont elles dépendent, ou sur certaines valeurs spirituelles impliquées en elles, et ne saurait me dire s'il convient de soutenir ou de combattre la politique du blé de M. Flandin ou la politique étrangère de M. Laval. Et il y a un jugement de *moi catholique* sur ces questions où il convient, si je me livre à l'action politique, que je prenne position sur la politique de M. Flandin et de M. Laval; et que je le fasse *en catholique*, en éclairant des lumières de ma conscience catholique mes connaissances et mes passions d'homme engagé dans les affaires du monde, mais où il serait intolérable que je prétende parler au nom du catholicisme, ou entraîner dans mon chemin les catholiques comme tels.

Comprenons-le bien, ce n'est pas seulement parce que l'Eglise ne veut pas être inféodée ni compromise dans les choses temporelles qu'une telle distinction doit être faite. C'est aussi parce que des différenciations liées à la nature des choses sont en jeu ici, qui précisément expliquent cette volonté de l'Eglise. Et c'est parce qu'en définitive l'honnêteté et l'intégrité de l'action — de l'action spirituelle sur son plan spirituel, de l'action temporelle sur son plan temporel — souffrent de la méconnaissance de ces différenciations.

Deux types essentiellement différents de périodiques

Alors? Faut-il jeter le manche après la cognée? Faut-il renoncer à l'idée même d'une presse catholique, ou penser que la seule presse catholique authentiquement recevable ce sont les Semaines religieuses et les Bulletins diocésains, et encore dans leur partie officielle?

Nous ne le pensons pas, mais nous pensons qu'il est urgent de prendre conscience du problème, et de le résoudre par la distinction de deux types essentiellement différents de périodiques, les uns spécifiquement catholiques et religieux, et par suite catholiques *de dénomination*, les autres spécifiquement politiques ou « culturels », et qu'il faut certes souhaiter catholiques, mais catholiques *d'inspiration* seulement, non de dénomination.

Périodiques spécifiquement catholiques

Les périodiques du premier type se tiennent sur le terrain de l'action catholique. Comment les concevoir? A notre avis, ils devraient comporter deux parties nettement et explicitement distinctes, une partie dite d'*action catholique* dans laquelle serait exposée et ne serait exposée que la doctrine commune de l'Eglise, non seulement dans ses valeurs spéculatives, mais aussi, et principalement sans doute, dans ses valeurs pratiques, concernant la direction de la vie humaine et les incidences du spirituel dans le temporel; et une partie dite d'*informations*, dans laquelle, et dans laquelle seule, seraient abordées les questions de l'ordre proprement culturel et temporel — et de quelle manière? D'une manière qui échappe aux inconvénients signalés plus haut, et donc qui manifeste le plus possible, loin de la masquer, la diversité de positions naturelle dans cet ordre-là. Dans cette partie d'*informations*, il faudrait donc que sous forme de revue de la presse, d'enquêtes, de correspondances, de « tribune libre », etc., le lecteur fût mis en présence de toute l'étendue des positions adoptées par les hommes de notre temps, et notamment par les catholiques, dans le domaine proprement temporel, dans le domaine des activités politiques et sociales, nationales et internationales, comme dans celui des activités

esthétiques et littéraires, picturales ou musicales, ou des activités scientifiques de l'heure présente.

Pour veiller à l'objectivité rigoureuse de cette partie *d'informations*, pour en éliminer strictement toute inspiration plus ou moins tendancieuse, comme pour la garder parfaitement distincte de la partie *d'action catholique*, il faudrait, je ne me le dissimule pas, une vigilance en quelque sorte héroïque. Mais un journaliste chrétien en est certes capable.

Et qu'on ne dise pas qu'un journal construit sur ce type ne trouverait pas de lecteurs ! Je suis persuadé qu'un grand nombre d'esprits aujourd'hui seraient heureux, au contraire, de trouver un périodique capable d'une part de leur donner la formation doctrinale catholique dont ils sentent le besoin, de leur expliquer et de leur commenter les encycliques pontificales et les actes pontificaux, de leur faire connaître les grandes synthèses de la sagesse chrétienne politique et sociale, et d'autre part de leur offrir une information exacte et objective sur tous les aspects des problèmes temporels de l'époque, et de leur permettre par là d'échapper à l'atmosphère empoisonnée de mensonges dont les excitations des partis sont responsables.

*Périodiques spécifiquement « temporels »
et catholiques d'inspiration*

Les périodiques du second type se tiennent sur le terrain temporel lui-même, ce qui suppose qu'ils ont pris leurs positions concrètes et déterminées sur les questions de cet ordre, et qu'ils ont adopté non seulement une philosophie politique et sociale, mais une ligne concrète politique et sociale bien caractérisée — non pas seulement en fonction des intérêts religieux ou du bien de l'Eglise, mais bien en fonction du bien temporel et terrestre de la cité et de la civilisation.

Par là même il est manifeste qu'ils n'engagent pas l'Eglise — même si, comme il est souhaitable, ils puisent de la façon la plus explicite et la plus hardie leur inspiration dans la sagesse chrétienne — et qu'ils ne relèvent pas d'une autre initiative que de celle des personnes particulières ou des groupes qui les ont fondés.

Et sans doute, pour autant que leur inspiration est vraiment et intégralement chrétienne, pour autant ils portent témoignage de l'Evangile et servent d'une manière efficace à la pénétration du christianisme dans le monde et dans la vie. Mais la fin propre et directe qu'ils visent n'est pas l'apostolat, c'est une œuvre temporelle à accomplir, une vérité temporelle à servir, un bien terrestre à assurer.

Et les observations proposées plus haut nous font comprendre que les positions temporelles ainsi défendues sont normalement diverses, voire contraires. Que des catholiques forment sur le plan temporel des groupes différents, et même opposés les uns aux autres, cela est normal; tout ce qui est demandé ici, c'est qu'ils gardent dans cette diversité et dans ces oppositions les règles de vérité, de loyauté, de justice et de charité auxquelles ils sont tenus de conformer leurs actions, non seulement vis-à-vis de ceux qui partagent leur foi, mais vis-à-vis de tout homme.

Il faut choisir entre l'une ou l'autre formule

Ce second type de périodiques, cette presse formellement placée sur le plan du temporel, et chrétienne d'inspiration, non de dénomination, semble répondre à une nécessité vitale.

Le premier type de périodiques, auquel répond une presse formellement et spécifiquement religieuse, une presse d'action catholique générale ou spécialisée, n'est pas moins nécessaire.

L'un et l'autre sont déjà représentés, en France et à l'étranger, par un grand nombre de journaux et de revues. C'est le problème de leur différenciation que j'ai voulu poser ici. A mon avis, il importe beaucoup que cette différenciation se marque de plus en plus nettement et explicitement. Je suis persuadé que les chrétiens qui entreprennent de fonder et de diriger des périodiques doivent commencer par opter entre l'une et l'autre formule, et qu'il serait très dommageable d'essayer une fusion ou une hybridation des deux : parce que les essences veulent être respectées.

(Sept, 12 et 26 avril 1935.)

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	5
--------------------	---

INTRODUCTION. — Héroïsme et Humanisme	9
---	---

Notion générale de l'humanisme, 9 — Peut-il y avoir un humanisme héroïque? 11 — L'humanisme occidental et la religion, 12.

CHAPITRE PREMIER. — La Tragedie de l'Humanisme .	16
--	----

Problèmes à examiner, 16.

I. *La Chrétienté médiévale.* — Le problème de l'homme, 17. — Le problème de la grâce et de la liberté, 19. — L'attitude pratique de la créature en face de sa destinée, 22. — La dissolution du moyen âge, 23.

II *L'humanisme classique et le double problème de l'homme et de la liberté.* — La « découverte » protestante, 24. — La « découverte » humaniste et le problème de la liberté, 26. — La « découverte » humaniste et le problème de l'homme, 28.

III. *L'humanisme classique et l'attitude pratique de la créature en face de sa destinée* — Le malheur de l'humanisme classique est d'avoir été anthropocentrique, et non pas d'avoir été humanisme, 32. — Humanisme théocentrique et humanisme anthropocentrique, 35.

IV. *La dialectique de l'humanisme anthropocentrique* — La tragédie de l'homme, 36. — La tragédie de la culture, 38. — La tragédie de Dieu, 40

CHAPITRE II. — Un nouvel Humanisme 43

Divisions de ce chapitre, 43

I. *Les racines de l'athéisme soviétique.* — Signification « religieuse » du communisme, 43. — Le ressentiment contre le monde chrétien, 49. — Premier temps du processus de substitution : la réhabilitation de la causalité matérielle, 52. — Marx a vu l'importance essentielle de la causalité matérielle, mais il en a fait la causalité purement et simplement première, 54. — Deuxième et troisième temps du processus de substitution : le dynamisme de la matière et la mission rédemptrice du prolétariat, 60. — Un démenti au matérialisme historique? 62. — Le royaume de Dieu dans l'histoire, 64

II. *Le problème philosophique de l'athéisme.* — L'athéisme invivable, 69. — L'achéisme marxiste pourra-t-il être vécu? 70. — Les ressources de la grâce, 73.

III. *La signification culturelle de l'athéisme russe.* — Un ressentiment contre Dieu, 75. — Une purification par le feu, 76. — Le point de vue post-révolutionnaire. 78.

IV. *Deux positions chrétiennes.* — La position barthienne, 79. — La position thomiste, 80.

V. *Un nouvel âge de culture chrétienne.* — La créature réhabilitée en Dieu, 81. — La liberté

crée, 84. — Une conscience de soi évangélique, 86. — L'homme du libéralisme bourgeois, 87. — Le marxisme et l'homme, 90 — U R S S. et marxisme, 92. — Humanisme socialiste et humanisme intégral, 97. — Le vrai humanisme n'est pas manichéen, 101. — L'humanisme intégral et la liquidation de l'homme bourgeois, 103.

CHAPITRE III. — Le chrétien et le monde 105

Divisions du chapitre, 105.

I. *Spirituel et temporel*. — De la civilisation, 105. — Religion et civilisation, 107.

II. *Le problème du royaume de Dieu* — Position du problème, 109. — Politische Theologie et Théologie politique, 109. — Royaume, Eglise et Monde, 111. — Première erreur, 113 — Deuxième erreur, 114. — Troisième erreur, 118. — Ambivalence du monde, 118.

III. *La mission temporelle du chrétien*. — Les carences temporelles d'un monde jadis chrétien, 123. — Quelques causes de ces carences, 127. — Le rôle temporel du chrétien à l'égard de la transformation du régime social, 130. — Un style nouveau de sainteté, 133. — Le mystère du monde, 137.

CHAPITRE IV. — L'idéal historique d'une nouvelle chrétienté 139

Divisions du chapitre, 139.

I. *Préliminaires*. — La notion d'idéal historique concret, 139. — Idéal historique et liberté, 141. — La notion de chrétienté, 144.

II. *La cité temporelle abstraitement considérée*. — L'aspect communautaire et personnaliste, 145. — L'aspect pégrinal, 148 — Analogie de cette conception, 149. — Position du problème : chré-

tiente médiévale et nouvelle chrétienté, 151. — Deux remarques préalables, 153.

III. *L'idéal historique de la chrétienté médiévale.* — L'idée du Saint-Empire ou la conception chrétienne sacrale du temporel, 156 — Tendance à une unité organique maximale, 158 — Prédominance effective du rôle ministériel du temporel, 161 — Emploi de l'appareil temporel à des fins spirituelles, 162 — Diversité de « races sociales », 163. — Œuvre commune : un empire du Christ à édifier, 166.

IV *Dissolution et pseudomorphose de l'idéal médiéval dans le monde humaniste anthropocentrique.* — Le régime de l'âge baroque, 166. — La victoire évanouissante du libéralisme, 170 — Les réactions antilibérales contemporaines, 171

CHAPITRE V. — *L'idéal historique d'une nouvelle chrétienté (suite)* 175

I. *Le pluralisme.* — Une conception profane chrétienne du temporel, 175 — Structure pluraliste de la cité, 176. — Pluralisme économique, 177. — Pluralisme juridique, 179. — L'animation politique, 181. — Unité minimale et tolérance civile, 185 — L'unité de la cité pluraliste, 186.

II. *L'autonomie du temporel*, 189.

III *La liberté des personnes.* — Spirituel et temporel, 191. — L'esprit et la cité, 193. — La liberté d'expression, 195 — La cité pluraliste et la loi, 196 — La propriété des biens terrestres, 197. — Le titre de travail, 201. — Un régime consécutoif à la liquidation du capitalisme, 204 — Personne humaine et communauté économique, 206. — La condition de la femme dans le mariage, 210.

IV. *L'unité de « race sociale ».* — Autorité et égalité fondamentale, 213. — Une démocratie personnaliste, 215.

V. *L'œuvre commune : une communauté fraternelle à réaliser.* — La cite temporelle et l'amitié fraternelle, 217. — Solution d'une antinomie, 219 — Croyants et non-croyants, 220.

VI. *L'attitude spirituelle de Thomas d'Aquin et la philosophie de la culture*, 221.

CHAPITRE VI — Des chances historiques d'une nouvelle chrétienté 225

Objet de ce chapitre, 225.

I. *Les dimensions internes : la pulsion de l'esprit dans le social.* — Une réfraction des vérités évangéliques dans le temporel, 226. — L'économisme transcendant, 227. — Le politicisme transcendant, 228. — Le bien politique est un bien digne en soi de finaliser l'action humaine (*bonum honestum*), 230. — Spécificité de l'éthique politique, 232. — Essence et existence dans la politique, 234. — De l'usage de la morale, 235 — La politique et la providence de Dieu, 238. — Les pseudo-réalismes, 239.

II. *Les dimensions internes : la réintégration des masses.* — La symbiose du vrai et du faux, 243. — La prise de conscience de la dignité et de la solidarité ouvrières, 245. — Le rôle historique du prolétariat, 250. — La crise du socialisme, 252. — Un retournement historique, 255.

III. *Les dimensions chronologiques.* — De la philosophie de l'histoire, 256. — Les âges de l'histoire chrétienne, 257. — Un premier moment chronologique, 260. — La question des moyens, 261. — Un second moment chronologique, 269. — Second aspect de la notion de nouvelle chrétienté, 270.

CHAPITRE VII. — D'un avenir plus prochain 273

I. *De l'action politique* — D'une action politique à objectif approché, 273. — D'une action politique

à longue portée, 275. — L'activité politique et les chrétiens, 278. — Exigences propres d'une politique centrée sur l'avenir, 281

II *Problèmes du temps*. — « What should A do? », 283 — Action catholique et action politique, 286. — Nécessité de nouvelles formations politiques, 288 — Situation historique de ces nouvelles formations, 289. — Totalitarismes fascistes et totalitarisme communiste, 294 — Bases spirituelles du principe totalitaire, 300 — Du martyre comme solution, 304. — Le chrétien est-il enjeu dans une tragédie? 306 — Le train du monde, 308.

ANNEXE. — Structure de l'action 311